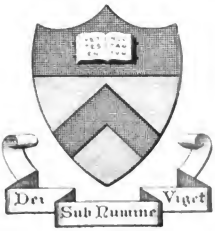
Princeton University Library
32101 066467273
RECAP

6007
.631

UNIVERSITY LIBRARY,
OCT 18 1899
PRINCETON, N. J.

Library of



Princeton University.

Digitized by Google

UNIVERSITY LIBRARY
OCT 13 1899
PRINCETON, N. J.

Dunn

Sovó 7/10 67.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ERSTER BAND.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

UNIVERSITÄTS
LIBRARY

I. BAND. I. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.

Digitized by Google

UNIVERSITY
LIBRARY
PRINCETON N.J.

6007.
631

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

ANNEXA

120958

Digitized by Google

Digitized by Google

VORREDE.

Der Zweck dieſes Wörterbuchs iſt, die Lehren der kritiſchen Philoſophie, in ihrem ganzen Umfange, deutlich, faſslich und überzeugend vorzutragen. Allein, da der Verf. dabei verſchiedene Abſichten hatte, ſo muſste er auch auf verſchiedene Mittel denken, jenen Zweck zu erreichen. Zunächſt wollte er das Studium derjenigen Philoſophie, die der Stolz und der Segen unſers ablaufenden Jahrhunderts iſt, befördern und allgemeiner machen. Da es nun ſtets des V. Ueberzeugung geweſen iſt, man müſſe die kritiſche Philoſophie in Kants Schriften ſtudiren, ehe man irgend eine der zahlreichen Schriften ſeiner Schüler leſe; ſo ſchrieb er die Marginalien, um durch Darlegung des Hauptinhalts jedes Abſatzes in Kants kritiſchen Schriften die Auffaſſung des richtigen Sinnes derſelben zu erleichtern, und zu einer ſyſtematiſchen Ueberſicht des Ganzen zu verhelfen. Ein fortlaufender Commentar würde zwar den Sinn einzelner Stellen jener unſterblichen Werke erörtert haben, aber es würde dadurch dem Leſer der-

Digitized by Google

ſelben der Ueberblick noch mehr erſchwert, und die Auffaſſung des Ganzen faſt unmöglich geworden ſeyn. Demohngeachtet würde ſich Mancher, der mit Hülfe der Marginalien z. B. die Critik der reinen Vernunft zum erſtenmal durchgeleſen hat, öfters bei dieſer und jener Stelle eine Erläuterung gewünſcht haben. *) Und dieſem ſo natürlichen Wunſche wollte ich durch gegenwärtige ausführliche Auseinanderſetzung einzelner Begriffe und Sätze in alphabetiſcher Ordnung ein Gnüge thun.

Wer die kritiſche Philoſophie mit Erfolg, d. h. ſo, daſs er nicht nur die Lehren derſelben verſtehe, ſondern ſich auch von den Wahrheiten derſelben überzeuge, ſtudiren will, der muſs Kants ſämmtliche critiſche Schriften, ſo wie ſie in den Marginalien geordnet ſind, wenigſtens zweimal leſen. Das erſtemal mit Hülfe der Marginalien kurſoriſch. Er leſe nehmlich erſt den Satz in den Marginalien, den Kant vortragen will, ſo weiſs er, worauf es ankömmt; dann leſe er Kants Vortrag ſelbſt, und ſodann den Satz in den Marginalien noch einmal, ſo wird er meiſtentheils den

*) So verlangte ein Recenſent in der Oberdeutſchen Literaturzeitung, die Marginalien ſollten ihm die Dienſte eines Commentars leiſten, was ſie doch nicht ſind, und nicht ſeyn können.

Digitized by Google

Sinn des Kantiſchen Vortrags ſchon gefaſst haben. Nach Endigung einer ganzen Abtheilung, z. B. gleich der Abtheilung I. in der Einleitung der Critik d. r. V., überleſe man, um der Ueberſicht des Ganzen willen, alle Marginalien dieſer Abtheilung, alſo zu Abtheilung I. der Einl. die 5 erſten, noch einmal. Und ſo gehe man von einer Abtheilung zur andern fort. Findet man dennoch Stellen, die unverſtändlich bleiben, oder Lehren, für die der Beweis die Ueberzeugung nicht erzwingt, ſo ſtreiche man ſich dieſe Stellen und Beweiſe vor der Hand an. Nach Endigung dieſer kurſoriſchen Lektüre ſämmtlicher kritiſchen Schriften fange man ſie von neuem an zu leſen, und recht eigentlich zu durchdenken. Und bei dieſem zweiten Curſus ſoll nun das Wörterbuch hoffentlich ſeine Dienſte thun. In demſelben wird man nicht nur über die angeſtrichenen Stellen und Beweiſe, unter dem Worte ihres Hauptbegriffs, nähere Auskunft finden, ſondern das ganze Wörterbuch kann auch vermittelſt des angehängten Regiſters zu einem fortlaufenden Commentar dienen. Denn es ſoll keine Seite der critiſchen Schriften Kants in demſelben unerläutert bleiben.

Es kömmt bei dieſem Wörterbuche nun hauptſächlich darauf an, ob ich den möglichſten Grad der Faſs-

Digitized by Google

lichkeit erreicht habe, so dafs es auch wirklich erläutert und nicht noch mehr verdunkelt. Diese Faslichkeit habe ich theils durch den Vortrag selbst, theils durch die gegebenen Beispiele zu bewirken gesucht. Da aber Beispiele nicht immer möglich sind, oder doch nicht immer ausschliefsend den Fall enthalten, den sie erläutern sollen; da es ferner unmöglich ist, überall einem Jeden, der ohne alle Vorkenntnisse ist, faslich genug zu seyn, weil dieses zu einer Weitläuftigkeit ohne Ende führen würde, so kömmt uns hier die alphabetische Ordnung sehr zu Hülfe. Bei einem systematischen Vortrage gewinnt die Ueberzeugung, das ist unläugbar, jede Wahrheit steht bei demselben an ihrer Stelle, aber jede Wahrheit wird auch nur einmal vorgetragen, und von Einer Seite betrachtet, nehmlich der, die an der Stelle des Systems, wo sie steht, die wichtigste ist. Bei einer alphabetischen Ordnung hingegen ist das System zerrissen, und folglich müssen hier alle die Wahrheiten, die auf den zu erläuternden Begriff Einfluss haben, von der Seite vorgetragen werden, von welcher sie für diesen Begriff wichtig sind; und dies giebt nun Veranlassung, die Hauptsätze eines Systems auf allen Seiten zu betrachten, und dadurch der Deutlichkeit der Einsicht zu Hülfe zu kommen, für die vielleicht hier

Digitized by Google

und dort der erwähnte unvermeidliche Mangel an Faſslichkeit beim Vortrage des Hauptſatzes ein Hinderniſs war.

Ein anderes Mittel meinen Zweck, die Lehrſätze der kritiſchen Philosophie faſslich und verſtändlich darzulegen, beſteht darin, daſs ich ſie nicht ſelten mit den Lehrſätzen andrer Philoſophen über denſelben Gegenſtand, z. B. eines Leibnitz, Hume, Wolf, Lambert u. ſ. w. verglichen und das Unterſcheidende gezeigt habe. Ich habe zuweilen Kants Lehre in der Sprache dieſer Männer ausgedrückt, oder ſie an den Vortrag derſelben angeknüpft. Hierdurch hoffe ich, die Sache, auf die es ankömmt, vornehmlich denen verſtändlich zu machen, die in dem Geiſt eines dieſer Männer zu denken gewohnt, und mit dem Syſtem derſelben vertraut ſind. Durch ſolche Zuſammenſtellungen habe ich bloſs Licht über meinen Gegenſtand zu verbreiten geſucht, und es mir weder im Herzen, noch in meinem Ausdruck erlaubt, die verdienten Denker der Vorzeit darum zu verachten oder zu miſshandeln, weil ſie das Ziel nicht erreichten, zu welchem unſer groſser Zeitgenoſſe uns hinführte. Auch ſie haben redlich das Ihrige gethan, und ohne Sie würden wir noch heute am Anfange des Weges ſtehen, der nun hinter uns iſt. Sie haben das Verdienſt, daſs ſie alle auf Erkenntniſs

Digitized by Google

und Wahrheit hingearbeitet haben, und wir würden wahrlich sehr unrecht thun, wenn wir sie blos nach dem Erfolg, und nicht zugleich nach ihrem redlichen Willen und der Aufwendung ihrer Talente schätzen wollten. Sie haben uns alle die Irrwege aufgedeckt, vor denen sich der philosophische Denker jetzt hüten kann. Diese liegen nun, wie auf einer Charte vorgezeichnet vor uns. Sollte jemals die nordwestliche Durchfahrt über Amerika gefunden werden, werden dann wohl die verdienten und grosen Seefahrer nicht mehr die Achtung der Nachwelt verdienen, die jene Durchfahrt in unsern Tagen vergeblich suchten, und dabei manchen Weg fanden, und manche Entdeckung machten, die sie zwar nicht zum Ziel führten, aber darum doch warlich nicht unnütz und ganz umsonst sind. Und so beurtheile ich auch alle die misslingenden Versuche der achtungswürdigen und verdienten Philosophen, die noch kürzere, noch sicherere Wege aufsuchen wollen, als der ist, den die Critik so richtig vorgezeichnet hat. Wenn ich es bedauern mus, das der Aufwand von Kräften und Talenten nicht darauf gerichtet wird, das aufzubauen und in allen seinen kleinsten Theilen zu vollenden, wozu bereits der Grund gelegt ist; so verkenne ich doch nicht den negativen Nutzen,

Digitized by Google

den gewiſs jene Bemühungen ſo vieler wahren Denker haben müſſen. Es geziemet übrigens der Würde einer ächten Philoſophie, kalt, unpartheiiſch und nach Gründen die Lehren ihrer Liebhaber zu würdigen; aber ſo wie ſie keine andre Neigung kennt, als Liebe zur Erkenntniſs und Wahrheit, ſo ſind ehrſüchtige Rechthaberei und verächtliche Behandlung ihrer Verehrer ihr durchaus fremd, und ſie zieht nie den Menſchen, ſondern nur Behauptungen vor ihren Richterſtuhl, liebt und ſchätzt aber auch ſelbſt die Bemühungen der Irrenden.

Auf dieſe Weiſe habe ich nun geſucht, vollſtändig in meinen Erklärungen der in Kants Schriften enthaltenen Lehrſätze und Begriffe zu werden. Und um hierin noch etwas mehr zu leiſten, habe ich auch zuweilen Nachrichten und Erläuterungen aus der ältern Geſchichte der Philoſophie gegeben, und die Lehrſätze der alten Philoſophen mit denen des groſsen Denkers, deſſen Schriften ich erläutere, verglichen. Allein hierin verſpreche ich keine Vollſtändigkeit. Ein jeder Leſer hat nun in ſeinem Exemplare die Fächer, auf die er bei ſeiner Lectüre andrer philoſophiſchen Schriften alter und neuer Zeit Rückſicht nehmen kann, und es wird gewiſs eine belohnende Arbeit ſeyn, wenn er für ſich ſelbſt nach und nach die Geſchichte Jedes Artikels

Digitized by Google

dadurch entſtehen ſieht, daſs er die Meinungen früherer Denker, ſo wie ſie ihm bekannt werden, nach dieſem Artikel ordnet.

Nicht alle Artikel können von gleicher Wichtigkeit ſeyn, nicht alle können auch mit gleichem Erfolg und Intereſſe bearbeitet ſeyn. Aber alle werden hoffentlich ſo viel enthalten, als hinreicht, den Begriff, von dem die Rede iſt, ins Licht zu ſetzen. In mehreren Artikeln habe ich verſucht, die Wiſſenſchaft zu erweitern; ich wollte dadurch das Werk auch dem Kenner intereſſant machen, ſo wie es dem Lehrer zum Repertorium dienen kann. Dieſe Nebenzwecke haben indeſſen nicht nur in dem Maaſse erreicht werden können, als jener Hauptzweck, das Studium der kritiſchen Philoſophie für den Nichtkenner zu erleichtern. Ich nehme dabei an, daſs ein ſolcher Nichtkenner in der Mathematik nicht bewandert ſei, daher bin ich vornehmlich bemühet geweſen, die ſo unentbehrlichen mathematiſchen Vorkenntniſſe da, wo es nöthig war, zu ergänzen.

Dieſes Wörterbuch umfaſst übrigens nur die kritiſchen und diejenigen dogmatiſchen Schriften Kants, die nach ſeinen kritiſchen Schriften erſchienen ſind. Von den ältern kann höchſtens nur dann die Rede ſeyn,

Digitized by Google

wenn ſie etwas in ſeinen neuern Schriften erläutern und aufklären.

Die erſte Abtheilung des erſten Bandes dieſes Werks enthält bloſs den Buchſtaben A, und man möchte alſo fürchten, daſs aus vier Bänden zwölf, und aus 8 Abtheilungen 24 werden könnten. Allein, da ich wünſchte, daſs die Leſer die erſten Abtheilungen ſogleich brauchbar finden möchten, ohne erſt auf die folgenden Abtheilungen warten zu dürfen, ſo habe ich manche Artikel in den erſten Abtheilungen weitläuftiger ausarbeiten, und manches hineinbringen müſſen, was ſonſt wohl in andere Artikel zu verweiſen geweſen wäre. Dieſes kömmt mir alſo in den folgenden Abtheilungen wieder zu Gute, und ich hoffe daher, ſchon in der zweiten Abtheilung die Buchſtaben B und C, wo nicht auch D, liefern zu können. In dieſer Abtheilung werden vielleicht die Artikel Begriff, Bewegung, Bewegungsvermögen der Seele und Beweis einige Aufmerkſamkeit verdienen. Der Artikel Bewegung wird eine erläuternde Ueberſicht der Hauptſachen aus dem, für ſo viele noch verſchloſſenen, aber äuſserſt intereſſanten und wichtigen Kantiſchen Werk über die metaphyſiſche Naturlehre enthalten.

Digitized by Google

Die hiſtoriſchen Artikel über einzelne Philoſophen und ihre Lehrſätze reichen nur ſo weit, als es zu unſerm Zweck dient, und ich hoffe daher, daſs ſie den Leſern des Wörterbuchs nicht unnütz ſeyn werden. In der folgenden Abtheilung werde ich auf dieſe Weiſe unter dem Worte Berkley eine Nachricht von dieſem Philoſophen und ſeinem Idealismus aus einer ſeiner Schriften geben. Die Schriften, die ich benutzt habe, ſind gewiſſenhaft angegeben worden, und ich habe nicht leicht eine Schrift citirt, ohne die citirte Stelle im Buche ſelbſt, woraus ſie genommen iſt, im Zuſammenhange nachgeleſen zu haben.

Uebrigens werde ich mich freuen, wenn dieſes Wörterbuch, ſeinem Zwecke nach, wirklich etwas dazu beitragen wird, philoſophiſche Wahrheiten allgemeiner zu machen, und das Licht immer mehr zu verbreiten, das uns jetzt ſo wohlthätig vorleuchtet.

Digitized by Google

A posteriori.

Von hinten her, aus der Erfahrung, empirisch, sind Ausdrücke, welche anzeigen, dafs der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht anders, als durch seine Sinne erlangt haben könne. Eine gewisse Erkenntnifs ist *a posteriori*, heifst also, sie kann ihre Erkenntnifsquelle nur allein in der Erfahrung haben (C. 2.); oder, man kann diese Erkenntnifs nur durch Eindrücke auf die Sinne erlangen; sie kann nur durch eine Empfindung entstehen, deren man sich bewufst ist. Dafs ein Haus brennt, kann ich nur wissen, wenn man mirs sagt, oder wenn ich es mit Augen sehe. Dann macht nehmlich etwas einen Eindruck auf mein Gehör oder mein Gesicht, den ich vorher nicht hatte, dieses Eindrucks bin ich mir bewufst, und er verhilft mir nun zu der Erkenntnifs, dafs ein Haus brennt.

1. Der Ausdruck *a posteriori* (von hinten her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntnifs, von der man ihn braucht, mit dem erhaltenen Eindruck auf die Sinne, oder mit der Erfahrung, stehet. Erst mufs nehmlich der Eindruck geschehen, und dann erst kömmt die Erkenntnifs, die daraus entspringt, hinten her, *cognitio experientia posterior est*, die Erkenntnifs kömmt hinter der Erfahrung her. Erst mufs man wahrnehmen, oder sich erzählen lassen, dafs ein Haus in Flammen stehet, ehe man das wissen kann.

2. Die Eindrücke auf die Sinne, die wir erhalten, können entweder blofs die Veranlassung zu einer Erkenntnifs seyn, bewirken, dafs ich bey Gelegenheit derselben eine gewisse Erkenntnifs erlange, oder sie sind

Digitized by Google

wirklich das, woraus allein die Erkenntniſs entſtehen kann. Ich ſehe z. B. Aepfel, und will ihre Anzahl wiſſen, ich zähle ſie zu dem Ende ſo, daſs ich immer zwei zuſammen nehme, und finde, daſs wenn ich dieſes zweimal thue, ich vier Aepfel habe. Dieſe Aepfel ſind alſo dadurch, daſs ich ſie wahrnahm und zählte, die Quelle der Erkenntniſs, daſs dieſe Aepfel, die ich vor mir habe, ein jeder von ihnen in der Ordnung genommen, in der ich ſie faſste, vier ausmachen. Nun kann ich aber die Ordnung, in welcher ich dieſe vier Aepfel, je zwei und zwei, zuſammen faſſe, 24 mal verändern. Um nun gewiſs zu ſeyn, daſs es nicht in der zufälligen Ordnung liege, in der ich ſie nach zweien zuſammen genommen habe, daſs ich vier Aepfel zähle, müſste ich ſie nach allen 24 Ordnungen durchzählen. Dann wüſste ich erſt wirklich aus der Erfahrung, daſs zwei von den gezählten Aepfeln zweimal genommen, deren vier ſind, aber ich wüſste es auch nur von den vieren, die ich wirklich 24 mal nach immer veränderter Ordnung gezählt hätte. Noch wüſste ich es aber nicht von andern Aepfeln, wären ſie auch derſelben Art, nur nicht die nehmlichen, ich wüſste es auch noch nicht von andern Dingen. Geſetzt nun, es läge in uns ſelbſt ein Grund, der jeden Menſchen, auch ſelbſt denjenigen, der dieſen Grund nicht kennt, nöthigte, ſobald er vier Aepfel nach zweien durchgezählt hat, zu behaupten, zwei mal zwei ſei immer vier, es möchten dieſe oder andre Aepfel, Aepfel oder Birnen ſeyn, man möge die Ordnung ändern, wie man wolle; ſo hätte der Eindruck der Aepfel auf die Sinne zwar dieſe Behauptung veranlaſst, aber er wäre doch nicht der Grund derſelben. Giebt nun ein Eindruck auf die Sinne, ſo wie hier, die Veranlaſſung zu einer Erkenntniſs, ſo ſagt man, die Erkenntniſs entſtehe mit der Erfahrung, ſie fange der Zeit nach mit der Erfahrung an (M. I. 1. C. 1.); iſt aber der Eindruck auf die Sinne von der Art, daſs nur durch ihn allein die Erkenntniſs entſtehen kann (1), ſo ſagt man, die Erkenntniſs entſpringe aus der Erfahrung (M. I. 2.). Im letzten Fall heiſst ſie *a poſteriori*, und die Erfahrung iſt dann eine Erkenntniſsquelle *a poſteriori*.

Digitized by Google

3. Alle Erkenntniſs fängt, der Zeit nach, mit der Erfahrung an (M. I. 1.). Euler drückt dieſes (Briefe an eine deutſche Prinzeſſin, Leipzig, 1773. 8. Br. 81.) ſo aus: „Der erſte Stoff (zur Erkenntniſs, der Zeit nach,) wird ihr (der Seele) von den Sinnen zugeführt, vermittelſt der (Sinnen-) Werkzeuge ihres Körpers, daher es (der Zeit nach) das erſte Vermögen der Seele iſt, gewahr zu werden, oder zu empfinden.“ Denn erhielten wir keine Eindrücke durch die Sinne, ſo würde das Erkenntniſsvermögen nicht zur Ausübung geweckt und in Thätigkeit geſetzt, und erhielte weder Stoff zur Erkenntniſs, noch Veranlaſſung, etwa einen Stoff zur Erkenntniſs aus ſich ſelbſt zu nehmen. Heydenreich ſagt daher (deutſche Monatsſchr. Oct. 1794. S. 135.): „Die philoſophiſchen Empiriker (welche alle Erkenntniſs von der Erfahrung ableiten) haben in ſo fern recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unſerm Bewuſstſeyn gelangt, und man die veranlaſſende Urſach (der Entwickelung) aller unſerer Begriffe in Empfindungen des äuſsern und des innern Sinnes ſuchen muſs.“

4. Eine Erkenntniſs kann nun unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung entſpringen. Wenn ich ein Haus brennen ſehe, ſo entſpringt meine Erkenntniſs davon unmittelbar aus der Erfahrung, denn es iſt zwiſchen dem Sehen und dem Erkennen nicht noch ein Vernunftſchluſs nöthig, ſondern wenn ich nur weiſs, was das heiſst, ein Haus brennt, ſo kann ich gleich beim Anblick des in Flammen ſtehenden Hauſes ſagen, das Haus brennt. Daſs aber dieſes Haus werde in einen Aſchenhaufen verwandelt werden, das kann ich durch Schlüſſe folgern, zu denen einer der Vorderſätze iſt, wenn das Feuer nicht werde gelöſcht werden. Dieſe Folgerung iſt alſo, weil ſie ebenfalls Erfahrung vorausſetzt, mittelbar, durch Schlüſſe von Erfahrungen abgeleitet. Aber nur von der Erkenntniſs der erſten Art ſagte man gemeiniglich vor Kant, ſie ſei *a poſteriori*, und nannte die Erkenntniſs der letzten Art eine Erkenntniſs *a priori*, weil die unmittelbare Erfahrung erſt darauf folgen muſste.

5. Kant hingegen nennt alles Erkenntniſſe *a poſteriori*, was irgend, ſei es auch durch Schlüſſe, wenn ſie auch von der unmittelbaren Erfahrung, durch noch ſo

Digitized by Google

viele Zwischensätze und Schlüsse, noch so entfernt sind, aus der Erfahrung folgt. Ist also ein noch so entfernter Vordersatz einer ganzen Reihe von aneinander hängenden Schlüssen eine Erfahrung, so ist die ganze Reihe der daraus gefolgerten Wahrheiten, bis auf die allerletzte Schlussfolge (Consequenz), ins Unendliche (*in infinitum*), wenn auch keine Erfahrung sich weiter einmischt, *a posteriori*. S. *a priori*.

6. Der Ausdruck *a posteriori* wird also von Kant *absolute* (nicht vergleichungsweise) und im strengsten Verstande genommen. Er bedeutet weder auf Veranlassung der Erfahrung, noch blos unmittelbar aus derselben entsprungen, sondern überhaupt, ursprünglich aus der Erfahrung her; und die Erkenntnisquelle aller Erkenntnis *a posteriori* ist (unmittelbare oder mittelbare) Empfindung, welche eben, mit Bewusstseyn verknüpft, Erfahrung heisst.

Kant Gr. der r. Vern. S. 1 — 3. 60.
Lambert Org. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

A priori.

Von vorne her, unabhängig von aller Erfahrung (Pr. 112.), sind Ausdrücke, welche in der kritischen Philosophie anzeigen, dass der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht durch seine Sinne erlangt habe, sondern dass sie von aller Erfahrung und von allen Eindrücken auf die Sinne ganz unabhängig sei. Dass zweimal zwei vier ist, können wir nicht aus der Erfahrung wissen, denn wir behaupten damit, dass jedesmal, wenn wir zu zwei Dingen noch zwei derselben hinzufügen, wir vier haben müssen, und dass uns folglich nie eine Erfahrung vorkommen könne, in der einmal zweimal zwei weniger, oder mehr, als vier machen werde. Diese Behauptung schreibt also der Erfahrung ein Gesetz vor, und kann folglich unmöglich aus derselben entsprungen seyn, weil wir nehmlich zwar oft erfahren haben können, dass zwei Dinge zweimal genommen vier dergleichen sind, aber über alle wirklichen Dinge in der ganzen Welt können wir doch diese Erfahrung nicht angestellt haben. Aus der Erfahrung würde

Digitized by Google

daher nur folgen, es sei wahrscheinlich, dafs jedesmal zwei mal zwei vier machen werde, weil das Gegentheil noch Niemanden vorgekommen sei. Unsere Behauptung aber gehet weiter; wir sagen nehmlich, es mufs durchaus so seyn, das Gegentheil ist schlechthin unmöglich, und es kann zwei mal zwei nimmermehr weniger oder mehr als vier seyn.

1. Der Ausdruck *a priori* (von vorne her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntnifs, von der ich ihn brauche, mit der Erfahrung stehet. Ehe ich noch eine Erfahrung darüber anstelle, kann ich vorher bestimmen, wenn ich zu zwei Aepfeln noch zwei hinzu thue, so habe ich zwei Aepfel zweimal genommen, und das müssen jetzt und allemal vier Aepfel ausmachen, kein Mensch wird jemals mehr oder weniger heraus zählen, *cognitio experientia prior est*, die Erkenntnifs gehet der Erfahrung (dem Ursprunge, obwohl nicht immer der Zeit nach) vorher. Man weifs gewifs, dafs zwei mal zwei Aepfel vier seyn müssen, ohne sie je durchgezählt zu haben.

2. Nach Baumgarten (Metaphys. §. 22.) wird etwas *a priori* erkannt, wenn die Erkenntnifs desselben aus seinem Grunde, und *a posteriori*, wenn sie aus seiner Folge hergeleitet wird. Allein dieser Grund, oder ein andrer, von welchem derselbe abgeleitet wird, kann eine Erfahrung seyn. Wenn jemand das Fundament eines Hauses untergräbt, so weifs ich vorher, ehe ich die Erfahrung mache, also, nach Baumgartens Sprachgebrauch; *a priori*, dafs das Haus einfallen werde, weil es dann keine Unterstützung mehr haben wird. Denn die Körper sind schwer, und müssen also ohne Unterstützung fallen. Aber dafs sie schwer sind, weifs ich aus der Erfahrung, folglich ist die Behauptung, dafs das Haus einfallen werde, nur in Baumgartens, aber nicht in Kants Bedeutung des Worts, *a priori*; und was in Rücksicht darauf, dafs es durch eine Reihe von Schlüssen aus Gründen hergeleitet wird, *a priori* heifst, ist in Rücksicht darauf, dafs die erste Erkenntnifsquelle doch eine Erfahrung ist, *a posteriori* (M. I. 4. C. 2.).

Digitized by Google

3. Eigentlich nimmt Baumgarten die beiden Kunſtwörter, *a poſteriori* und *a priori*, in einer logiſchen, Kant aber in einer metaphyſiſchen Bedeutung. Baumgarten, und mit ihm die Leibnitzwolfiſche Schule, gebrauchten ſie, um den verſchiedenen Gang des menſchlichen Verſtandes, bei Unterſuchung der Wahrheit, dadurch anzugeben, ob er nehmlich von der Folge zu den Gründen hinauf, oder von den Gründen zu den Folgen hinab gehe. Den Schluſs von den Folgen auf die Gründe nannten ſie Erkenntniſs *a poſteriori*, und den Schluſs von den Gründen auf die Folgen Erkenntniſs *a priori*. Kant hingegen gebraucht dieſe Kunſtwörter, um dadurch die Erkenntniſs, nicht etwa nach ihrer willkührlichen Behandlung durch den Verſtand (logiſch), ſondern nach der Quelle, woraus ſie urſprünglich entſpringt (transſcendental) zu claſſificiren, und nennt Erkenntniſs *a poſteriori* ſolche, die allein aus einer Empfindung vermittelſt der Sinne, und Erkenntniſs *a priori* ſolche, die allein aus der Beſchaffenheit der Empfindungsfähigkeit und Denkkraft überhaupt entſpringen kann.

4. Da alle Erfahrung Erkenntniſs von Dingen iſt, die als Wirkungen gewiſſer Urſachen betrachtet werden müſſen, ſo nannte man „alle Erfahrung, und was man aus derſelben bewies, Erkenntniſs von hinten her (*cognitio a poſteriori*), die übrige vernünftige Erkenntniſs (Erkenntniſs aus Vernunftgründen) aber die Erkenntniſs von vorne her (*cognitio a priori*)“ (Meier Auszug aus der Vernunftlehre §. 205). Dieſe Unterſcheidung betrifft aber wiederum nur die Art der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniſs (die Erkenntniſsart), nicht aber die Art ihres eigenthümlichen Urſprungs (die Erkenntniſsquellen), oder wie eine gewiſſe Erkenntniſs nur allein in uns erzeugt werden kann; welches auch daraus erhellet, daſs man behauptete, man könne zwar (noch) nicht alle Dinge auf beiden Wegen erkennen, allein es ſei doch an ſich nicht unmöglich, daſs eine jede mögliche Sache auch auf beiderlei Art erkannt werden könne. Man nannte ſie auch Erkenntniſſe aus der Erfahrung und Erkenntniſſe aus der Vernunft, und deutete damit bloſs an,

Digitized by Google

daſs im erſten Falle die Sinne, im letztern das bloſse Nachdenken zur Erforſchung der Wahrheit wären gebraucht worden. Dieſes betrifft alſo bloſs das Inſtrument, womit der Baum der Erkenntniſs gezogen wird, aber nicht den natürlichen Boden, aus welchem er allein hervorſchieſst.

5. Die metaphyſiſche Bedeutung der Worte *a poſteriori* und *a priori* finden wir indeſſen ſchon vor Kant bei einigen Philoſophen. Cudworth (*de aeternis iuſti et honeſti notionibus* C. III. §. V.) ſagt *): „Der Sinn nimmt die einzelnen äuſsern Körper durch etwas von ihnen ausfliefsendes wahr, und alſo *a poſteriori*. Die Empfindungen, weil ſie hinterher kommen, ſind Abdrücke (Abbildungen). Die Notionen, welche von den Empfindungen erzeugt werden, ſind nur unbedeutende und ſehr veränderliche Bilder der in die Sinne fallenden Dinge, und gleichen den Schatten, aber die Erkenntniſs *a priori* iſt ein anticipirtes Begreifen der Dinge. Doch wir wollen die Vorſchriften und Kunſtwörter der Metaphyſiker bei Seite ſetzen.“

6. Lambert giebt (Organon B. I. Dianoiol. §. 634.) auch verſchiedene Bedeutungen der Wörter *a poſteriori* und *a priori* an. „So fern, ſagt er, ſich aus dem, was man ſchon weiſs, Sätze u. ſ. w. finden laſſen, ohne daſs man erſt nöthig habe, dieſe unmittelbar aus der Erfahrung zu nehmen; ſo fern ſagen wir, daſs wir ſolche Sätze u. ſ. w. *a priori* finden. Müſſen wir aber die unmittelbare Erfahrung gebrauchen, um einen Satz u. ſ. w. zu wiſſen, ſo finden wir es *a poſteriori*.“ Ferner (§. 636.): „Da wir die Vorderſätze haben müſſen, ehe wir den Schluſsſatz ziehen können, ſo gehen die Vorderſätze dem Schluſsſatz vor, und dieſes heiſst demnach allerdings *a priori* gehen. Hingegen, wenn wir die Vorderſätze nicht haben, oder

*) *Senſus corpora ſingularia externa ope rei alicuius ab illis fluentis, et propterea a poſteriori percipit.* ὑσεραι οὖσαι αἰσθησεις εἰκονες εἰσι, *ſenſus, quia poſteriores ſunt, rerum ſunt imagines. Notiones, quas ſenſus pariunt, inania tantum ſunt et parum conſtantia rerum in ſenſus incurrentium ſimulacra, umbrarumque non diſſimilia, at cognitio anticipata eſt rerum comprehenſio, quae a priori fit. Sed mittamus tandem Metaphyſicorum praecepta et vocabula.*

Digitized by Google

uns derſelben nicht zugleich bewuſst ſind, um den Schluſsſatz ziehen zu können, ſo haben wir kein ander Mittel, als die Erfahrung, und wir müſſen es, um den Satz zu wiſſen, auf die Erfahrung ankommen laſſen. Da nun dieſes nicht *a priori* iſt, ſo hat man es *a poſteriori* genennt. Dieſes ſtimmt mit Baumgartens Erklärung (2. 3.) überein, und iſt, wie gezeigt worden, eine logiſche Bedeutung. ✗

7. Lambert ſtöſst aber nun auf die metaphyſiſche Bedeutung (§. 637). „Man ſieht aber leicht ein, fährt er fort, daſs dieſe beiden Begriffe müſſen verhältniſsweiſe genommen werden (d. h. dem Grade nach, aber nicht weſentlich, ſpecifiſch, verſchieden ſind). Denn wollte man ſchlieſsen, daſs nicht nur die unmittelbaren Erfahrungen, ſondern auch alles, was wir daraus finden können, *a poſteriori* ſei, ſo würde ſich der Begriff *a priori* bei wenigen von den Fällen gebrauchen laſſen, wo wir etwas durch Schlüſſe vorausbeſtimmen können, weil wir in ſolchem Falle keine von den Vorderſätzen der Erfahrung müſsten zu danken haben.“ Gerade in dieſer Bedeutung allein nimmt Kant den Ausdruck *a priori*, obgleich Lambert fortfährt: Und ſo wäre in unſerer ganzen Erkenntniſs ſo viel als gar nichts *a priori*. Und (§. 639.) ſagt er: Wir wollen es demnach gelten laſſen, daſs man *abſolute* und im ſtrengſten Verſtande nur das *a priori* heiſsen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben. Ob ſodann in unſrer Erkenntniſs etwas dergleichen ſich finde, das iſt eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage.“ Die Gründe für dieſe ſeine Behauptung giebt er nicht an. Das iſt aber die eigentlich metaphyſiſche Frage. ✗

8. Kant nimmt alſo das Wort *a priori*, nach Lamberts Ausdruck, *abſolute* und in der ſtrengſten Bedeutung, und verſteht darunter, daſs die Erkenntniſs ſchlechterdings gar nicht aus der Erfahrung ſei und ſeyn könne, ſo daſs der Menſch zwar bei Gelegenheit einer Erfahrung ſich derſelben bewuſst werden kann, aber ohne daſs unter ihren auch noch ſo entfernten Erkenntniſsquellen irgend eine Erfahrung ſei. Hingegen nennt er nicht,

Digitized by Google

wie Lambert (§. 639.), „alles im weitläuftigſten Verſtande *a priori*, was wir voraus wiſſen können, ohne es erſt auf die Erfahrung ankommen zu laſſen; denn dabei iſt noch immer die Frage, ob die Regel, nach der wir es voraus wiſſen können, nicht doch aus der Erfahrung entſprungen ſei, in welchem Falle es dennoch nach Kants Sprachgebrauch, und Lamberts ſtrengſter Bedeutung, *a poſteriori* ſeyn würde. ✗

9. In der kritiſchen Philoſophie iſt nehmlich die metaphyſiſche Frage (in 7.), von der Lambert ſo wegwerfend ſpricht, von der gröſsten Wichtigkeit, und ihre Beantwortung das Fundament aller philoſophiſchen Speculation und aller Gewiſsheit, welche das Schlieſsen aus Begriffen gewähren kann. Hume in ſeinen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand (5. Verſ. 1. Anm.) beantwortet dieſe Frage verneinend, leugnet alle Erkenntniſs *a priori*, in metaphyſiſcher Bedeutung, und dieſes war der Grund ſeines ganzen Skepticismus. Lambert, der nicht überdacht hatte, wohin dieſe Behauptung führt, ſcheint nach der (in 7.) angeführten Stelle derſelben Meinung geweſen zu ſeyn. Kant hingegen bejahet dieſe Frage, zeigt, daſs es Erkenntniſs *a priori*, in der ſtrengſten Bedeutung, giebt, welches die Kennzeichen derſelben ſind, woraus ſie entſpringt, und wie dadurch allein alle unſere Erkenntniſs gewiſs, aber auch nur darauf eingeſchränkt iſt, das Feld der Erfahrung kennen zu lernen. Dies zu zeigen, iſt die Abſicht der ganzen Critik der reinen Vernunft; wodurch alſo nicht der Skepticismus begünſtigt, ſondern vielmehr gänzlich vernichtet wird. Wir wollen, um dieſes ins Licht zu ſetzen, Humes Behauptungen und Gründe und Kants Gegenbehauptungen und Gründe einander gegenüberſtellen. ✗

10. Hume behauptet nehmlich (Verſ. 2.): „Alle unſere Perceptionen (Vorſtellungen, deren wir uns bewuſst ſind) ſind von zweierlei Art. Die weniger ſtarken und lebhaften nennt man gemeiniglich Ideen oder Gedanken (Begriffe des Verſtandes); die der zweiten Art, welche einen gewiſſen Grad der Stärke haben, will ich Impreſſionen (ſinnliche Eindrücke) nennen. Die Ideen ſind die Copeien, Abriſſe (nach Cudworth (5.)

Digitized by Google

Notionen, Abdrücke, unbedeutende Schattenbilder) der Impreſſionen, und jede ſchwächere Perception iſt eine nur geſchwächte lebhafte Perception.“ Er hat dafür zwei Gründe:

a) Wenn wir unſere Gedanken oder Ideen analyſiren, ſo laſſen ſie ſich immer in einfachere auflöſen, wovon jede die Copei einer der Idee correſpondirenden Empfindung iſt.

Da Hume die Allgemeinheit dieſes Satzes nicht beweiſen kann, ſo fordert er diejenigen, welche ihn leugnen wollten, auf, einen Begriff, der nicht aus dieſer Quelle, ſondern *a priori*, ſei, anzugeben, dann wolle er den ſinnlichen Eindruck (die Erkenntniſsquelle *a poſteriori*) angeben, der ihm correſpondire.

b) Wenn ein Menſch, wegen eines Fehlers ſeiner Organe, gewiſſer ſinnlichen Eindrücke (Empfindungen) nicht empfänglich iſt, ſo fehlen ihm auch die Begriffe, die aus dieſen Empfindungen entſpringen.

11. Kant giebt nun Humen ſeines Beweiſes (10 b.) wegen zu: dafs alle Erkenntnifs, der Zeit nach, mit der Erfahrung anfange (ſ. M. I. 1. und den Artikel: *a poſteriori*, 2. C. 1.). Hat alſo Jemand einen Fehler in ſeinen Organen, ſo dafs er gewiſſer ſinnlichen Eindrücke nicht empfänglich iſt, ſo müſſen ihm nicht nur die Begriffe fehlen, die aus dieſen Empfindungen entſpringen, ſondern auch diejenigen, zu denen die ſinnlichen Eindrücke blofs die Veranlaſſung geben. Wäre z. B. ein Menſch blind und fühllos, ſo könnte er nicht Aepfel zählen, und wenigſtens nicht dadurch Veranlaſſung zu der Erkenntniſs bekommen, dafs zwei mal zwei vier iſt (ſ. *a poſteriori* 2). Denn wie könnte das Erkenntniſsvermögen zu wirken anfangen, wenn nicht ſinnliche Eindrücke „Vorſtellungen bewirkten, und unſere Verſtandesthätigkeit in Bewegung brächten, dieſe Vorſtellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen, und ſo den rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniſs der Gegenſtände zu verarbeiten, die Erfahrung heifst.“ (C. Einl. I. S. 1.)

12. Gegen Humes Beweis (10. b) behauptet aber Kant, dafs aus dem, was er jetzt (in 11.) zugegeben habe, nicht folge, dafs alle unſere Erkenntniſs urſprüng-

Digitized by Google

lich aus der Erfahrung herrühre, oder, wie Hume sich ausdrückt, alle Gedanken blosse Copeien der Impressionen wären, so dass es, in strengster Bedeutung, gar keine Erkenntnifs *a priori* gebe. Denn es lasse sich wenigstens denken, dass unter unserer Erfahrungserkenntnifs etwas seyn könne, was nicht die Copei einer Impression sei, sondern was unser Erkenntnifsvermögen, durch eine Impression veranlafst, aus sich selbst hergebe; so wie etwa von dem Gefäfs, in welches ich eine Flüssigkeit giesse, die Gestalt, welche diese Flüssigkeit bekömmt, und die Verbindung der Tropfen unter einander abhängt (s. Form). Wäre das nun, so liesse sich in jeder Erkenntnifs *a posteriori* immer etwas finden, was *a priori* wäre, oder ursprünglich aus dem Erkenntnifsvermögen herrührte, und eben so wenig durch Impressionen in uns kommen, als das, was in dieser Erkenntnifs ursprünglich *a posteriori* ist, aus dem Erkenntnifsvermögen entspringen kann.

13. Es kömmt also nur darauf an, Humes Forderung (10, a) eine Genüge zu thun, und durch ein Beispiel zu zeigen, dass es wirklich Erkenntnisse *a priori* gebe, von denen Hume keine ihnen correspondirenden Impressionen angeben kann, und das wollen wir leisten. Dass zwei mal zwei bestimmte Aepfel vier sind, diesem Gedanken correspondiren Impressionen, wenn ich nehmlich die Aepfel sehe oder fühle, und 24 mal, nach immer veränderter Ordnung, durchzähle (*a posteriori*. 2). Allein, dass das so seyn müsse, und dass es mit allen möglichen Aepfeln, ja mit allen möglichen Dingen in der Welt so sei, dass man ganz allgemein behaupten könne, zwei mal zwei ist vier, diesem Gedanken kann keine Impression correspondiren. Ferner, wenn etwas nicht ist, so kann es auch keine Impression machen, noch viel weniger also, dass es nicht seyn kann. Wie könnten wir also durch Impressionen wissen, dass zwei mal zwei nicht eine Million seyn kann? Dass aber etwas allemal so sei, dem kann nicht anders eine Impression correspondiren, als so, dass wir alle Impressionen, für alle mögliche Fälle, erhielten, welches unmöglich ist. Gesetzt aber, es wäre auch möglich, so könnten wir doch nicht einmal wissen, ob wir auch alle mögliche Fälle hätten; dazu wäre

Digitized by Google

eine neue Impreſſion nöthig, welche es aber nicht geben kann, weil ſonſt das Nichtſeyn mehrerer Fälle eine Impreſſion machen müſste, welches unmöglich iſt.

14. Von dem nun, was ſo ſeyn muſs, deſſen Gegentheil gar nicht möglich iſt, ſagen wir, es iſt nothwendig ſo, und wenn es davon keine Ausnahme giebt, ſagen wir, es iſt allgemein ſo. Da nun beides nicht durch Impreſſionen in uns kommen und erkannt werden kann, ſo folgt, daſs Nothwendigkeit und (ſtrenge) Allgemeinheit die beiden Kennzeichen ſind, woran man erkennen kann, daſs eine Erkenntniſs *a priori* ſei. Ohne allwiſſend zu ſeyn, könnte es nehmlich das erkennende Subject unmöglich vorherbeſtimmen, daſs eine beſtimmte Erfahrung eine gewiſſe Beſchaffenheit haben werde, deren Gegentheil unmöglich ſei, und welche immer ſtatt finden müſſe, daſs z. B. der Inhalt einer jeden Pyramide immer heraus kommen müſſe, wenn man ihre Grundfläche mit dem dritten Theil ihrer Höhe, oder ihre Höhe mit dem dritten Theil ihrer Grundfläche multiplicirt (C. 3.).

15. Da nur eine Erkenntniſs eben darum *a priori* iſt, weil ſie nicht durch die Sinne entſpringt, ſo muſs ſie allein aus dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hervorgehen. Und hieraus läſst ſich auch die Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit, die mit der Erkenntniſs *a priori* verbunden, und ihr Character (Kennzeichen) iſt, vollkommen erklären. Wenn nehmlich das Erkenntniſsvermögen ſo beſchaffen iſt, daſs daſſelbe nicht anders erkennen kann, als ſo, daſs bei dem Geſchäft des Erkennens immer jene Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird, welche durch ihre Verbindung mit den Impreſſionen dieſe eben erkennbar macht, ſo iſt das Gegentheil jener Erkenntniſs *a priori* unmöglich, und ſie muſs immer, ohne Ausnahme, bei der nehmlichen Erkenntniſs ſtatt finden, d. i. nothwendig und ſtrenge allgemein ſeyn. S. Nothwendigkeit. (M. I. 6.)

16. Es laſſen ſich aber zwei Arten des Urſprungs der Vorſtellungen *a priori* aus dem Erkenntniſsvermögen denken; entweder iſt

a) nach Platos Meinung, die Vorſtellung ſelbſt mit dem Subject, welches dieſe Vorſtellung hat, zugleich da, ſo daſs das vorſtellende Subject, vor allem ſinnlichen Eindruck (Impreſſion), dieſe Vorſtellung hat, und ſich derſelben bewuſst iſt; dann heiſst ſie angebohren, ſ. Angebohren; oder

b) nach Kants Behauptung, das Erkenntniſsvermögen iſt nur ſo beſchaffen, daſs Verſtellungen *a priori* daraus entſpringen können, doch ſo, daſs erſt ſinnliche Eindrücke vorhergehen müſſen, die das Erkenntniſsvermögen zur Vollbringung ſeines Auftrags, Vorſtellungen und Erkenntniſs hervorzubringen, gleichſam wecken und in Thätigkeit ſetzen. Dann bringt das Erkenntniſsvermögen eine ſolche Vorſtellung *a priori*, zwar bei Gelegenheit eines ſinnlichen Eindrucks, und um denſelben zur Erkenntniſs zu formen, aber doch aus ſich ſelbſt hervor; die Vorſtellung iſt *a priori* und dennoch erworben, aber die Möglichkeit derſelben liegt nicht in den ſinnlichen Eindrücken, ſondern dieſe öffnen nur die Quelle der Vorſtellungen *a priori*. Die Möglichkeit derſelben liegt vielmehr in der Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, und kann nicht erworben, ſondern muſs vor allen Vorſtellungen vorhanden, d. i. angebohren ſeyn. So iſt z. B. die Möglichkeit der Raumesanſchauung, aber nicht die Raumesanſchauung ſelbſt, angebohren.

17. Daſs aber die Vorſtellungen *a priori* ſelbſt nicht angebohren ſind, und folglich nicht nach 16, a, ſondern nach 16, b, entſpringen, folgt daraus, daſs es immer der ſinnlichen Eindrücke bedarf, ehe ſie zum Bewuſstſeyn gelangen, und daſs ihr Entſtehen z. B. das der Categorien gezeigt werden kann. S. Deduction der Categorien. Dieſer Unterſchied iſt auch ſehr wichtig, weil man auf angebohrne Begriffe leicht eine Theorie des Ueberſinnlichen gründen könnte, woraus eine Schwärmerei ohne Ende entſtehen würde.

18. Noch muſs eine Erkenntniſs *a priori* von einer reinen unterſchieden werden. Eine Erkenntniſs *a priori* iſt nehmlich nur dann rein, wenn gar nichts aus der Erfahrung (Empiriſches) beigemiſcht, und auch nichts in derſelben aus einer auch noch ſo entfernten Erfahrung ab-

Digitized by Google

geleitet ist. S. *a posteriori*. Zwei mal zwei Aepfel sind vier Aepfel, ist eine Erkenntnifs *a priori*, denn da ich es nicht von allen Aepfeln erfahren kann, und es doch von allen mit strenger Gewifsheit behauptet wird, so mufs der Grund dazu im Erkenntnifsvermögen liegen; allein Aepfel sind doch Erfahrungsgegenstände, und die Erkenntnifs ist also nicht rein. Aber der Satz, zwei mal zwei ist vier, ist eine reine Erkenntnifs, denn ihr ist gar nichts Empirisches beigemischt, ihre Gewifsheit beruhet auf der reinen Anschauung, dafs, wenn ich mir vermittelst der Einbildungskraft zwei Puncte zweimal vorstelle ::, es eben dieselbe Anzahl giebt, als wenn ich die ersten zwei Puncte neben die andern setze . . . ., und sie durchzähle, nehmlich vier. Da ich nun an die Stelle der Puncte alle mögliche Gegenstände setzen kann, so gilt der Satz auch für jeden einzelnen Erfahrungsfall, und ich brauche nun nicht erst bei einem Erfahrungsfall die Probe zu machen, sondern weifs mit Sicherheit, dafs es allemal so seyn mufs (M. I. 5.).

19. Dafs es Vorstellungen oder Erkenntnisse *a priori* giebt, (M. I. 3. C. 4.) ist schon aus dem Beispiele erwiesen, mit welchem der Begriff ist erläutert worden (13). Dieses Beispiel ist aus der Arithmetik, einem Theile der Mathematik, hergenommen. Alle eigentlichen Sätze der Mathematik, z. B. dafs zwischen zwei Puncten nur eine grade Linie möglich sei, dafs die grade Linie die kürzeste unter allen möglichen zwischen zwei Puncten sei, dafs die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, dafs es einerlei Summe gebe, ob ich z. B. 5 zu 7, oder 7 zu 5 hinzuthue, oder allgemein, wenn ich die eine Zahl a, die andre b nenne, a zu b, oder b zu a; sind Sätze, deren Wahrheit zwar durch Proben in der Erfahrung gezeigt, aber nicht bewiesen werden kann, sondern mit einer Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist, die ihren Ursprung aus dem Erkenntnifsvermögen beurkundet, welches daher auch diese Wahrheit ohne alle Erfahrung und Versuche einzusehen vermögend ist (M. I. 7).

20. Ein Beispiel eines Satzes *a priori* aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche ist der Satz: dafs alle

Digitized by Google

Veränderung eine Urſache haben müſſe (C. 5). In demſelben ſind zwei Vorſtellungen *a priori*: 1. die Verknüpfung des Subjects Veränderung mit dem Prädicat Urſache, und 2. das Prädicat Urſach ſelbſt.

a) Die Copula, welche die Art der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat angiebt, heiſst: müſſen haben, und drückt Nothwendigkeit aus, zugleich hat der Satz das Zeichen allgemeiner Urtheile, es heiſst: alle Veränderung. Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſind aber die beiden Merkmale, daſs die Erkenntniſs *a priori* iſt (15). Folglich kann der Satz nicht aus der Erfahrung ſeyn, ſondern iſt ein Product des Erkenntniſsvermögens aus ſich ſelbſt, oder *a priori*.

b) Aber auch der Begriff der Urſache, oder das Prädicat des Satzes, iſt *a priori*. Denn eine Urſache iſt das, was einer Veränderung allemal vorhergehet, und worauf die Veränderung jederzeit nothwendiger Weiſe *folgt*. In dieſem Begriffe ſind drei weſentliche Merkmale. 1. *Daſs das*, was man Urſache nennt, der Veränderung vorhergehet; 2. daſs es jederzeit vorhergehet; und 3. daſs die Veränderung nothwendiger Weiſe darauf folgt. Die beiden Merkmale der Apriorität einer Erkenntniſs gehören alſo weſentlich zum Begriff Urſache, und daher kann dieſer Begriff nicht empiriſch, *oder* aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs *a priori* ſeyn. Humes Zweifel dagegen, und die Widerlegung derſelben ſ. im Artikel: Urſache.

c) In dem Satze, zu welchem das Prädicat Urſache gehört, war aber auch ein empiriſcher Begriff, nehmlich das Subject Veränderung. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes folgt, oder der Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern (C. 213.). Dieſer Uebergang iſt aber zufällig, und wird erſt durch ſeine Urſache nothwendig, ſo wie auch die Art zu exiſtiren, oder der Zuſtand eines Dinges, deſſen Gegentheil, wenn nur ſeine Urſache nicht vorhergegangen wäre, gar wohl möglich iſt. Die Veränderung eines Dinges muſs ich erſt wahrnehmen, und das erfordert Erfahrung, aber die Urſache kann ich nicht wahrnehmen, ſondern die

Digitized by Google

Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in dieſem Begriffe enthalten ſind, nöthigen mich, eine dem Zuſtande vorhergehende Erſcheinung zu unterſuchen, ob ſie ſich auch durch Gründe unter den Begriff der Urſache ſubſumiren laſſe, d. h. ob ich ſie aus Gründen für die Urſache anerkennen kann. In dem Begriff der Veränderung hingegen liegt kein Merkmal, das ich nicht wahrnehmen könnte, und das mir übrig bliebe, wenn ich alle Wahrnehmung wegdenke. S. Veränderung.

d) Der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Urſache iſt daher *a priori*, ja ein reines Urtheil *a priori*, und dennoch das Erkenntniſs nicht rein (C. 3 u. 5). So widerſprechend das ſcheint, ſo richtig iſt es dennoch. Denn ein Satz iſt ein categoriſches Urtheil (d. i. ein ſolches, das ſeine Behauptung ohne alle Bedingung ausſagt), als Satz und Urtheil iſt nun obiger Satz nicht nur *a priori*, ſondern auch rein, denn in der Copula, was eigentlich das Urtheil zum Urtheil macht, oder in der für jeden Verſtand gültigen Verbindung, die das Urtheil ausdrückt, iſt nichts empiriſches; aber als Erkenntniſs überhaupt iſt der Satz nicht rein, weil Veränderung ein empiriſcher Begriff iſt (18).

21. Man kann ſogar beweiſen, daſs es Erkenntniſſe *a priori* geben müſſe, und daſs es nicht möglich ſei, daſs es keine gebe, welches, wenn es geleiſtet wird, alle Beiſpiele zum Belage überflüſſig macht, mehr iſt, als Hume (in 10, a) gefordert hat, und zugleich ſelbſt ein Beiſpiel einer Erkenntniſs *a priori* iſt. Es muſs in aller Erkenntniſs etwas *a priori* ſeyn. Denn

a) wenn wir erkennen, ſo ſind wir uns bewuſst, daſs dasjenige, was wir uns vorſtellen, nicht ein bloſses Hirngeſpinſt iſt, ſondern einen wirklichen Gegenſtand hat, den wir uns dadurch vorſtellen. Sollen aber unſere Vorſtellungen den Gegenſtand wirklich vorſtellen, ſo müſſen ſie mit ihm übereinſtimmen, ſo muſs der Inhalt unſrer Gedanken ganz an dem Gegenſtande zu finden ſeyn, wie etwa der Inhalt der Beſchreibung einer Stadt an und in dieſer Stadt ſelbſt. Stimmen auf dieſe Weiſe unſere Vorſtellungen mit dem Gegenſtande, den ſie

vorſtellen ſollen, überein, ſo iſt unſere Erkenntniſs vom Gegenſtande wahr. Dieſer Wahrheit unſrer Erkenntniſs müſſen wir uns aber auch bewuſst ſeyn, denn ſonſt können wir nicht wiſſen, daſs wir Erkenntniſs und keine Träume und Spiele der Phantaſie haben. Wir müſſen uns aber der Wahrheit unſrer Erkenntniſs aus Gründen bewuſst ſeyn, die nicht etwa nur bloſs uns überzeugen, denn ſonſt könnte unſere vermeintliche Ueberzeugung auch eine bloſse Ueberredung ſeyn, die aus der beſondern Beſchaffenheit unſers individuellen Erkenntniſsvermögens entſpränge. Folglich müſſen unſere Gründe für die Wahrheit unſerer Erkenntniſs für Jedermann gelten oder Jedermann überzeugen, das heiſst, unſere Erkenntniſs muſs gewiſs ſeyn. Daſs unſere Erkenntniſs gewiſs ſei, oder unſere Gründe für die Wahrheit derſelben für Jedermann gelten, können wir nur daraus wiſſen, daſs ſie mit Nothwendigkeit verknüpft ſind, und das Gegentheil alſo unmöglich iſt, welches dann Jedermann einſehen muſs, wenn er nur Vernunft hat. Folglich iſt in jeder Erkenntniſs etwas mit Nothwendigkeit verknüpft, das heiſst, etwas *a priori*, und es iſt in jeder Erkenntniſs nur ſo viel Gewiſsheit, als ſie *a priori* iſt.

b) Eben darum muſs in jedem Urtheil die Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat Nothwendigkeit haben. Denn obwohl ein Erfahrungsurtheil auf einer Wahrnehmung beruhet, z. B. daſs die Sonne den Stein erwärmt, und die Wahrnehmung alſo etwas zufälliges, den Sonnenſchein und das Warmwerden des Steins betraf; ſo iſt doch der Begriff des Erwärmens der, daſs die Sonne die Urſache iſt, daſs der Stein warm wird. Das kann ich aber nicht erfahren, weil das ſo viel heiſst, der Stein muſs nothwendig und allemal warm werden, wenn ihn die Sonne unter den gehörigen Umſtänden beſcheint. Und dieſe Nothwendigkeit iſt es, welche allein macht, daſs jenes Urtheil gewiſs iſt. Eben dadurch wird nun aber die Wahrnehmung, welche als Wahrnehmung bloſs für mich Gültigkeit hatte, ſo, daſs ich ſagen konnte, ich habe es wahrgenommen, Erfahrung, oder eine Wahrnehmung, von der ich gewiſs bin, daſs ſie Jedermann muſs gelten laſſen (Prolegom. S. 89. *).

22. Es giebt aber ſogar gewiſſe Erkenntniſſe, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen ſind (M. I. 8. C. 6.), die alſo ſtets unvermiſcht und rein von aller empiriſchen Erkenntniſs in unſerm Verſtande gefunden werden. Dieſe Erkenntniſſe, da ſie keinen Gegenſtand in der Erfahrung haben, den wir durch ſie erkennen, ſollten uns auf die Gedanken bringen, daſs wir mehr erkennen können, als bloſse Erfahrungen, daſs wir uns mit unſerm Verſtande in eine Region wagen, und etwas in derſelben erkennen können, bis zu der wir mit unſern Sinnen nicht reichen können. Und in dieſem Wahn haben auch viele Menſchen, durch dieſe Erkenntniſſe verleitet, geſtanden.

23. Gott, Freiheit und Unſterblichkeit ſind, nirgends mit unſern Sinnen zu finden. Sie ſind nicht ſinnliche Gegenſtände, und dennoch iſt ein Begriff von ihnen in den Menſchen, von dem wir fragen müſſen, wie dieſer Begriff in dem Menſchen entſteht, ob er auch wirklich einen Gegenſtand hat, und ob auch, in dieſem Falle, der Begriff mit dem Gegenſtande übereinſtimme. Dieſe Erkenntniſſe, bei denen uns die Erfahrung gänzlich verläſst, ſind uns ſogar wichtiger, als alle übrigen Erkenntniſſe, weil ſie mit unſerer Moralität und mit unſerm Intereſſe ſehr genau verbunden ſind. S. Gott. Freiheit. Unſterblichkeit. (M. I. 9. C. 7.)

24. Man kann die verſchiedenen Arten der Erkenntniſſe *a priori* (im weitern Sinne des Worts) ſo claſſificiren. Es giebt

1. unmittelbare Erkenntniſſe *a priori*.

Das ſind die Anſchauungen *a priori*, oder dasjenige, was in den unmittelbaren Vorſtellungen des Objects (Anſchauungen) nothwendig und allgemein iſt, und daher aus der Anſchauungsfähigkeit entſpringen muſs. Ihrer ſind zwei:

a) was in allen unmittelbaren Vorſtellungen des Objects überhaupt nothwendig iſt — die Zeit;

b) was in allen äuſsern unmittelbaren Vorſtellungen des Objects nothwendig iſt — der Raum.

2. mittelbare Erkenntniſſe *a priori*, und zwar

a) Begriffe *a priori*, oder das, was von allen Objecten nothwendig muſs gedacht werden, z. B. daſs es

Subſtanz ſei oder Accidens, daſs es eine Urſach habe und Wirkungen hervorbringe u. ſ. w.

b) Urtheile, und zwar

α) analytiſche, oder ſolche, wo das Prädicat durch bloſse Entwickelung des Subjects gefunden werden muſs, und alſo mit dem Subject nothwendig verbunden iſt, z. B. ein Körper kann mit einem andern nicht an demſelben Ort ſeyn; oder

β) ſynthetiſche, d. i. ſolche, wo das Prädicat durch ein Drittes mit dem Subject verbunden iſt, welches ſeinen Grund in dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hat, und daher dieſe Verbindung nothwendig macht, z. B. alles, was geſchieht, muſs eine Urſache haben.

c) Ideen, oder das, wodurch die Vernunft ſich die Vollſtändigkeit aller Erfahrungsreihen vorſtellt, und welches in keiner Erfahrung, die ſtets unvollſtändig iſt und wieder auf eine andere hinweiſet, vorkömmt, z. B. Gott, d. i. die Idee von der letzten Urſache der ganzen Reihe aller Urſachen und Wirkungen; Freiheit, d. i. die Idee von dem Erſten der ganzen Reihe alles Gegründeten, und daher Nothwendigen; Unſterblichkeit, die Idee von einem Zuſtande, der das Fortſchreiten zur Erreichung des höchſten Guts möglich macht; das höchſte Gut oder die Seligkeit iſt eine Idee von der gerechten Verbindung der Glückſeligkeit mit der Heiligkeit zu Einem Object, als der Gränze einer unendlichen Annäherung moraliſcher und endlicher Weſen. S. Freiheit. Unſterblichkeit. Seligkeit.

25. Die Wiſſenſchaft, die ſich mit allen dieſen Erkenntniſſen *a priori* beſchäftigt, heiſst die Metaphyſik. In dieſer kann man entweder gewiſſe Sätze *a priori* zum Grunde legen, ohne zu prüfen, wie der Verſtand zur Erkenntniſs derſelben gelangt, und was man dadurch erkennen kann, dann iſt die Metaphyſik dogmatiſch; oder man ſtellt dieſe Prüfung vorher an, ehe man dieſe Sätze gebraucht, dann iſt die Metaphyſik critiſch. Die Prüfung des Erkenntniſsvermögens ſelbſt, um den Urſprung, den Umfang und die Gränzen ſolcher Begriffe und Sätze zu erforſchen, heiſst die Critik der Erkenntniſsver-

mögen. Derjenige Theil der Metaphyſik, welcher das Syſtem aller Erkenntniſſe *a priori* critiſch erforſcht, abhandelt, heiſst die Transcendentalphiloſophie; der Theil aber, welcher ſie auf einen einzelnen empiriſchen Begriff, z. B. den der Natur, eines Weſens mit Naturtrieben u. ſ. w. anwendet, Metaphyſik dieſer beſondern Begriffe.

Kant Crit. der reinen Ver. S. 2 — 6. 60.
Deſſ. Ueb. eine Entd. S. 68. ff
Schultz Prüf. der Kant. Crit. S. 1. ff.
Lamberts Organ. 1 Th. S 348. 412 — 416.
Baumgartens Metaphyſ. §. 22.

Aberglaube.

Superſtition, δεισιδαιμονια, *ſuperſtitio*, *ſuperſtition*. Das Vorurtheil, ſich die Natur ſo vorzuſtellen, als ſei ſie den Regeln nicht unterworfen, die der Verſtand ihr als ſein eigenes, weſentliches Geſetz zum Grunde legt (U. §. 40. 158). Wer dieſe Erklärung des Aberglaubens verſtehen, und die Richtigkeit derſelben einſehen will, der muſs von der ganzen Theorie der Erkenntniſs, nach den Grundſätzen der critiſchen Philoſophie, richtige Begriffe haben. Ich will daher dieſe Theorie hier deutlich vorzutragen ſuchen.

I. Es iſt nehmlich in obiger Erklärung dreierlei zu erörtern:

1. Was das für ein eigenes, weſentliches Geſetz iſt, das der Verſtand hat;

2. Was für Regeln der Verſtand durch dieſes Geſetz (in 1.) der Natur zum Grunde legt;

3. Wie man ſich die Natur ſo vorſtellen könne, als ſei ſie dieſen Regeln (in 2.) nicht unterworfen, und daſs dieſes ein Vorurtheil ſei.

1. Um demnach deutlich einzuſehn, was das für ein eigenes, weſentliches Geſetz iſt, was der Verſtand hat, müſſen wir uns zuvörderſt einen deutlichen Begriff vom Verſtande und ſeinem Geſchäft machen.

a) Der Verſtand iſt, nach Kant, das Vermögen, nicht bloſs deutlicher Erkenntniſſe, ſondern der Erkennt-

nisse überhaupt; weil eine critische Untersuchung der Erkenntnisvermögen zeigt, dass die Sinne nicht etwa blos undeutlich, sondern gar nicht erkennen, vielmehr nur die Werkzeuge sind, vermittelst welcher uns der Stoff zur Erkenntniss geliefert wird. Nach der critischen Philosophie sind nehmlich alle die Gegenstände, die uns in die Sinne fallen, die wir fühlen, schmecken, sehen, hören und riechen, uns selbst, in so fern wir uns durch die Sinne wahrnehmen, nicht ausgeschlossen, nicht Dinge, die, wenn es keine Menschen gäbe, welche sie wahrnähmen, dennoch so vorhanden wären, als wir sie wahrnehmen. Sondern sie sind selbst Vorstellungen, die eben so wohl aus dem Erkenntnisvermögen des Menschen entspringen, als seine Gedanken, nur mit dem Unterschiede, dass dasjenige, was wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht willkührlich durch unser Erkenntnissvermögen hervorgebracht werden kann, sondern dass in ihnen etwas ist, das unserm Erkenntnisvermögen anders woher gegeben wird, indem wir nicht machen können, dass z. B. ein Garten, den wir sehen, aus unsern Augen eben so verschwinde, als ein Gedanke aus unserm Innern; oder dass z. B. ein Elephant auch wirklich vor unsern Augen da stehe, wenn wir an ihn denken. Wir haben daher eine Fähigkeit, irgend wodurch, solche Eindrücke zu bekommen, durch die es möglich wird, dass wir solche unwillkührliche Vorstellungen, z. B. den Garten, den wir sehen, die Töne, die wir hören, bekommen. Diese Fähigkeit, solche Eindrücke zu erhalten, heisst die Sinnlichkeit. Allein diese Eindrücke bekommen wir nicht mit einemmale, sondern nach und nach, und ob es uns gleich vorkömmt, als sähen wir z. B. gleich den ganzen Garten auf einmal, so rührt das doch nur von der Schnelligkeit her, mit der die Eindrücke auf einander folgen, und von der eben so grosen Schnelligkeit, mit der sie verbunden werden, so wie ein Lichtpunkt z. B. an dem Feuerrade eines Feuerwerks auch, seiner Schnelligkeit wegen, ein feuriger Kreis zu seyn scheint. Wir können nehmlich in jedem Augenblick nur einen einfachen Eindruck erhalten, der dem einfachen Eindruck des folgenden Augenblicks

Digitized by Google

weicht, aber doch mit ihm und dem auch ihm folgenden Eindruck des dritten Augenblicks und den Eindrücken mehrerer folgenden verbunden werden und so Ein Ganzes vorstellen kann. Kant nennt diese Eindrücke auf unsre Sinnlichkeit, wenn er sie so unverbunden, wie sie durch die Sinne in uns kommen, vorstellen will, das gegebene Mannichfaltige. Dieses verbindet der Verstand nun, und bildet oder verarbeitet es zu einem Ganzen sinnlicher Vorstellungen, so dafs nun z. B. ein Garten u. s. w. vor unsern Augen liegt. Die weitere Entwickelung s. in dem Artikel Anschauung.

b) Das Geschäft des Verstandes nun bestehet eigentlich im Erkennen, oder Erkenntnisse hervorzubringen. Zu einer jeden Erkenntnifs gehört aber

α) ein Object, oder ein Gegenstand, der erkannt werden, oder von dem der Verstand ein Erkenntnifs hervorbringen soll;

β) Vorstellungen, die irgend woher, vermittelst der Sinnlichkeit, dem Verstande gegeben werden, und durch die das Object erkannt werden soll (C. 137.).

c) Die Erkenntnifs bestehet nehmlich

α) in der Beziehung gewisser Vorstellungen (b, β) auf ein Object (b, α), d. i. darin, dafs der Verstand sich denkt, jene Vorstellungen (b, β) stellen ein gewisses Object vor, und sind nicht etwa ein blofses Gedankenspiel ohne Sinn und Bedeutung;

β) darin, dafs auch diese Beziehung, der Vorstellungen auf ein Object, bestimmt ist, d. h. dafs ihr gewisse Prädicate beigelegt werden, vermittelst welcher diese Beziehung so und nicht anders ist. So wird z. B. eine Vorstellung von einem gewissen Object so gedacht, dafs sie nur von diesem Einen, oder von allen derselben Art gilt; dafs sie entweder dem Begriff des Objects beigelegt, oder von demselben verneint wird. Dies sind Bestimmungen der Beziehung einer Vorstellung auf ihr Object.

d) Dieser jetzt erörterte Begriff der Erkenntnifs wird daher noch deutlicher, wenn wir das durch die Erkenntnifs entstandene Product, oder das Erkenntnifs, als ein Urtheil betrachten, in welchem der Begriff des zu erkennenden Objects (b α) das Subject, und jede Vor-

Digitized by Google

ſtellung (b, β), durch die etwas vom Object vorgeſtellt werden ſoll, ein Prädicat iſt. Die Erkenntniſs beſtehet nun in der (durch die Beſchaffenheit des Urtheils, ob es allgemeines oder beſonderes, ein bejahendes oder verneinendes u. ſ. w. iſt) beſtimmten Verbindung beider, des Subjects und Prädicats, d. i. des Begriffs des Objects und der Vorſtellungen (in b, β) zu einem Urtheil. Der Begriff des Objects (im Subject) iſt nehmlich derjenige Begriff, in welchem ich mir dasjenige Mannichfaltige vereinigt denke, welches durch die Eindrücke der Sinnlichkeit einzeln gegeben, aber durch den Verſtand zu einer ſolchen Vorſtellung verbunden worden, die das Object unmittelbar vorſtellt, und daher Anſchauung heiſst. So habe ich jetzt, da ich einen Garten vor mir ſehe, die unmittelbare Vorſtellung eines Objects, ſo, daſs zwiſchen dem Gegenſtande, den mein Verſtand, ſeiner Natur gemäſs, der Anſchauung ſetzen oder unterlegen muſs, und der Anſchauung ſelbſt keine Vorſtellung weiter in der Mitte liegt. Wenn ich daher den Garten ſehe, oder wenn ich eine Muſik höre, ſo habe ich die Anſchauung eines Objects; wenn ich mir aber den Garten, die Muſik denke, ohne daſs ich mir die Merkmale derſelben entwickele, ſo habe ich den Begriff eines Objects, oder eines Etwas, deſſen Mannichfaltiges in einer Anſchauung vereinigt, unmittelbar vorgeſtellt oder wahrgenommen, und in einem Begriff vereinigt, mittelbar vorgeſtellt oder gedacht wird. Der Begriff des Objects iſt nun das Subject möglicher Urtheile. So iſt mir z. B. jetzt vermittelſt meiner Sinnlichkeit, welche Eindrücke erhält, und insbeſondere des Gefühls und Geſichts, ein Mannichfaltiges gegeben, das von dem Verſtande zu einer Anſchauung vereinigt, von mir erkannt, oder auf ein Object bezogen wird, das ich Schreibtiſch nenne. Der Verſtand vereinigt nehmlich, um dieſe Erkenntniſs hervorzubringen, jenes in der Anſchauung befindliche Mannichfaltige in einen Begriff, von dem Prädicate möglich ſind, der aber, weil noch keine Prädicate von ihm angegeben ſind, weiter nichts iſt, als der noch gänzlich unbeſtimmte Begriff eines gewiſſen Objects. Nun fange ich an, dieſen Begriff zu beſtimmen. Zuerſt denke ich die in ihm,

Digitized by Google

vermittelſt der Anſchauung, gegebenen Vorſtellungen eines Tiſchblatts, der Füſse, der Farbe (welches noch kein Erkennen, ſondern ein bloſses Denken iſt); aber zweitens ſtelle ich mir dieſe Vorſtellungen als durch die Anſchauung gegeben, und daher in dem Begriff des Objects, Schreibtiſch, nothwendig enthaltene Prädicate vor, d. h. mein Verſtand bringt dieſe Vorſtellungen in eine Beziehung mit dem Object, Schreibtiſch; endlich drittens wird auch noch dieſe Beziehung beſtimmt, oder ſo gedacht, daſs ich die Prädicate nur Einem Schreibtiſch, nehmlich dem meinigen, nicht allen möglichen, oder auch nur einigen beilege; daſs ich ſie nicht von ihm verneine, ſondern bejahe, und zwar ohne alle Bedingung und endlich ſo, daſs ich nicht behaupte, der Schreibtiſch könne die ihm durch jene Prädicate beigelegten Beſchaffenheiten haben, ſondern vielmehr, er habe ſie wirklich. So iſt nun dieſe Beziehung der Vorſtellungen in den Prädicaten, auf den Begriff des Objects im Subject, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit, die ein Urtheil haben kann, völlig beſtimmt.

e) Wir ſehen hieraus, daſs zu einer jeden Erkenntniſs eine dreifache Vereinigung oder Verbindung (Syntheſis) von Vorſtellungen erfordert wird:

α) Die Vereinigung des, vermittelſt der Sinnlichkeit, gegebenen Mannichfaltigen ſinnlicher Eindrücke zu einer unmittelbaren Vorſtellung des Objects, welche Anſchauung heiſst.

β) Die Vereinigung des in der Anſchauung befindlichen Mannichfaltigen zu einer mittelbaren (durch diejenige Mittelvorſtellung, welche Anſchauung heiſst, auf das Object gehenden) Vorſtellung des Objects, die zum Subject eines möglichen Urtheils diene, welche der (noch unbeſtimmte) Begriff des Objects heiſst.

γ) Die Vereinigung der durch die Anſchauung gegebenen Vorſtellungen mit dem Begriff des Objects, ſo daſs ſie nun in einer beſtimmten Beziehung mit demſelben gedacht werden, ſo daſs derſelbe wieder, unter gewiſſen Beſtimmungen, dadurch beſtimmt wird, worin nun eigentlich die Erkenntniſs beſteht.

Digitized by Google

f) Eine jede Vereinigung (Syntheſis) von Vorſtellungen beſteht nun darin, daſs, da ich mir jeder Vorſtellung einzeln bewuſst werde, ich eine jede folgende, deren ich mir bewuſst werde, zu einem Bewuſstſeyn aller derer, deren ich mir vorher bewuſst wurde, hinzuthue, und ſie ſo alle in einem Einzigen Bewuſstſeyn zuſammen faſſe.

g) Folglich iſt Erkenntniſs nur möglich durch dieſe Einheit des Bewuſstſeyns. Soll alſo ein Verſtand, d. i. ein Vermögen der Erkenntniſſe möglich ſeyn, ſo muſs es auch möglich ſeyn, uns der Vorſtellungen — deren wir uns als einzelner bewuſst waren (ſo daſs unſer Bewuſstſeyn ſo vielfach war, als wir Vorſtellungen hatten) — als einer einzigen, die ſie alle befaſst, bewuſst zu werden, oder Einheit des Bewuſstſeyns hervorzubringen.

h) Dasjenige nun, ohne welches ein Ding an und für ſich (innerlich, ohne auf ſeine Verhältniſſe zu andern Dingen z. B. zu ſeiner Urſache zu ſehen) unmöglich iſt, heiſst ſein Weſen. Folglich iſt es das Weſen des Verſtandes, daſs er das Vermögen iſt, Einheit des Bewuſstſeyns (der Vorſtellungen) hervorzubringen.

i) Und nun, hoffe ich, wird man deutlich einſehen, was der Verſtand für ein eigenes, weſentliches Geſetz hat, nehmlich dieſes: daſs alles Mannichfaltige der Anſchauungen unter obigen drei Vereinigungen oder Syntheſen (in e) und folglich unter der, alle Vorſtellungen vereinigenden, Einheit des Bewuſstſeyns ſtehen müſſe, ohne welche nicht einmal die Vorſtellung (es ſei nun Anſchauung oder Begriff) eines Objects möglich iſt (d).

2. Hieraus folgen nun ferner die Regeln, die der Verſtand durch ſein in (1) erklärtes eigenes, weſentliches Geſetz der Natur zum Grunde legt. Wir müſſen uns zu dem Ende nur erſt eine richtige Vorſtellung von dem machen, was hier Natur heiſst.

a) Es iſt hier nehmlich unter Natur der Inbegriff aller der Objecte zu verſtehen, die uns irgend durch Anſchauungen unmittelbar vorgeſtellt, und folglich durch den Verſtand erkannt werden. Man nennt in der critiſchen Philoſophie das Object einer Anſchauung, in ſo fern

Digitized by Google

es noch nicht beſtimmt iſt (1, c, α), eine Erſcheinung, um damit anzudeuten, daſs es nicht an und für ſich, ſondern nur in der Reihe der Vorſtellungen des anſchauenden Subjects, obwohl unabhängig von ſeiner Willkühr, d. i. durch Eindrücke auf ſeine Sinnlichkeit, vorhanden iſt. Folglich iſt die Natur der Inbegriff aller Erſcheinungen, oder aller ſinnlichen Objecte, womit folglich alle nicht ſinnlichen Objecte, alles was an und für ſich exiſtiren mag, daher nicht erſcheinen, folglich nicht ſinnlich angeſchauet und alſo nicht erkannt werden kann, gänzlich ausgeſchloſſen wird.

b) Das in einer ſinnlichen Anſchauung gegebene Mannichfaltige gehört nun nothwendig unter die alles vereinigende Einheit des Bewuſstſeyns (C. §43), weil durch dieſe allein die Einheit der Anſchauung möglich iſt, ohne welche das gegebene Mannichfaltige immer unverbunden vor unſerm Bewuſstſeyn vorübergleiten, und nie zu einer unmittelbaren Vorſtellung oder Anſchauung eines Objects tauglich werden würde (1. i).

c) Derjenige Actus des Verſtandes aber, oder diejenige Handlung deſſelben, durch welche die Vereinigung des gegebenen Mannichfaltigen in den Vorſtellungen (ſie mögen nun Anſchauungen oder Begriffe ſeyn) in Ein Bewuſstſeyn geſchieht, iſt keine andere als die, wodurch die Vereinigung des Prädicats mit dem Subject zu einem Urtheil beſtimmt wird (1, d), welche Handlung Kant die logiſche Function der Urtheile nennt. Dieſer Functionen der Urtheile giebt es aber mehrere (eigentlich zwölfe), ſo viel nehmlich, als die Beziehung des Prädicats aufs Subject verſchieden beſtimmt werden kann (1, d).

d) Alſo muſs alles Mannichfaltige, ſofern es in einer Anſchauung gegeben iſt, in Anſehung dieſer logiſchen Functionen der Urtheile beſtimmt, und dadurch in Ein Bewuſstſeyn verbunden werden.

e) Jede dieſer logiſchen Functionen muſs aber einen Begriff enthalten, welcher die Beziehung des Prädicats auf das Subject beſtimmt, z. B. von welchem Umfange die Beſtimmung des Subjects durch das Prädicat ſey, ob es von einem einzigen, vielen, oder allen gelte; oder von welcher Beſchaffenheit die Beſtimmung ſei,

Digitized by Google

ob sie etwas in dem Begriff des Subjects setze, bejahe, oder davon ausschliesse, verneine u. s. w. Diese Begriffe aber sind nothwendig und allgemein, und daher *a priori*, sie sind Begriffe, die stets bei dem Geschäft des Erkennens aus dem Verstande entspringen, oder durch die vielmehr alle Erkenntniss möglich wird, indem sie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Gewissheit hinein bringen und so alle Verstandesverbindungen möglich machen.

f) Auf diesen Begriffen beruhet also die Möglichkeit des Verstandes, sie gehören zu dem Wesen desselben, und heissen daher reine Verstandes-Begriffe oder Categorien. S. Aggregat. Categorien.

g) Also steht auch das Mannichfaltige in einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Categorien.

h) Diese Categorien sind nun eigentlich die Regeln, welche der Verstand der Natur, durch sein eigenes, wesentliches Gesetz, alles gegebene Mannichfaltige in Ein Bewusstseyn zu verbinden, zum Grunde legt. Denn da alles gegebene Mannichfaltige unter diesen Categorien stehet, so lässt sich auch für jede einzelne Categorie die Regel angeben, welche eben das für diese einzelne Categorie ausfagt, dass nehmlich das gegebene Mannichfaltige unter ihr stehe. So ist z. B. der Begriff der Gröfse eine solche Categorie; folglich legt der Verstand der Natur die Regel zum Grunde, d. i. er lässt es gar nicht zu, dass für uns eine andere (sinnliche) Natur, als nach dieser Regel, möglich sey, dass alle Erscheinungen oder Objecte in der Natur, in der Anschauung, eine Gröfse haben müssen, und da die Sinnlichkeit, vermittelst welcher das Mannichfaltige in der Anschauung gegeben wird, zwei Formen, Raum und Zeit, hat, in denen alle Erscheinungen angeschauet werden müssen, so müssen auch alle Naturdinge, da Raum und Zeit ausgedehnte Gröfsen sind, selbst ausgedehnte Gröfsen seyn.

i) Die Möglichkeit der Natur selbst beruhet also auf diesen Regeln, und eben hierin liegt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derselben für die ganze Natur. S. das Weitere unter dem Artikel Verstand.

Digitized by Google

3) Dennoch ſtellen ſich Manche die Natur ſo vor, als ſei ſie dieſen Regeln nicht unterworfen, und das iſt ein Vorurtheil.

Da die Natur jenen Regeln wirklich unterworfen iſt, und alſo nicht anders vorhanden ſeyn kann, und dennoch, wie wir geſehen haben, nichts anders als ein Inbegriff gegebener und durch die Geſetze des Verſtandes verbundener Vorſtellungen iſt, wie kann man ſich denn die Natur anders vorſtellen, als ſie wirklich iſt? Das geſchieht durch ein Vermögen, welches wir haben, einen Gegenſtand, auch ohne deſſen Gegenwart, in der Anſchauung darzuſtellen, welches die Einbildungskraft heiſst. Dieſe Einbildungskraft iſt zu jeder Erkenntniſs durchaus nothwendig, denn ſie muſs eben bei jedem neuen Eindruck auf die Sinnlichkeit den vorhergehenden nicht mehr gegenwärtigen und die mit ihm ſchon verbundene Reihe aller vorhergehenden Eindrücke wieder in der Anſchauung darſtellen, damit der neue Eindruck zu ihnen hinzugethan und ſo eine Anſchauung erzeugt werden kann. Allein dieſe Einbildungskraft verbindet auch nach empiriſchen Geſetzen der Aſſociation, ſie ſetzt nehmlich zuſammen, ſo wie das Gedächtniſs, ein Zweig der Einbildungskraft, Stoff dazu liefert, und ſtellt es bildlich dar, geſetzt, daſs es auch nie vermittelſt der Sinne in uns gekommen wäre. Wenn nun der Verſtand dieſe Zuſammenſetzung nicht gehörig nach den Verſtandesgeſetzen verbindet, ſondern die Einbildungskraft vielmehr Einfluſs auf den Actus des Verſtandes hat, ſo entſtehet der Irrthum, daſs wir etwas für Natur halten, was doch nur durch die Einbildungskraft erdichtet oder geträumt iſt. Denn wird die Einbildungskraft nicht durch die Verſtandesgeſetze gezügelt, ſo entſtehen auch wachend ſolche Producte, als unſere Träume ſind, wenn wir ſchlafen, die wir aber, eben weil wir wachen, und uns dadurch das Kennzeichen des Schlafs abgehet, deſto eher für etwas Wirkliches halten können. So ſetzt z. B. die Einbildungskraft aus Gliedern von verſchiedenen Thieren einen Leib zuſammen, und giebt ihm einen Pferdehals und einen Menſchenkopf, überzieht alles mit Federn von verſchiedenen Vögeln, und ſetzt ihm einen Fiſchſchwanz an (*Ho-*

Digitized by Google

rat. ars poet. v. 1. *fq.*); sie kümmert sich aber nicht um die Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Phantoms, denn sie urtheilt nicht. Wenn der Verstand nun solche Dichtungen der Phantasie wie gegebene Eindrücke der Sinnlichkeit behandelt, und sie für möglich oder gar wirklich erklärt, so hat er einen Hang, sich andere Gesetze als seine eigenen aufdringen zu lassen, nehmlich hier die empirischen Associationsgesetze der Einbildungskraft, nach welchen sie verbindet, wie es dem Gedächtnifs einfällt, statt der Verstandesgesetze, nach welchen allein etwas möglich und wirklich seyn kann; ein solcher Hang aber heifst ein Vorurtheil. Der Verstand stehet dann gleichsam unter der Vormundschaft der Phantasie, welche statt seiner verbindet, und er verhält sich gegen sie nicht thätig und selbsthandelnd, wie ein Vermögen, das Spontaneität (Selbstthätigkeit) hat, sondern leidend (passiv).

Beispiel. So ist das Vorurtheil, dafs Cometen unmittelbare Wirkungen der erzürnten Gottheit sind, und allgemeine Landplagen verkündigen, eine von der Phantasie hervorgebrachte Verbindung, welche voraussetzen würde, dafs etwas in der Natur (nehmlich Cometen, die wir am Himmel sehen, und also Naturdinge sind), nicht den Naturgesetzen unterworfen sei, sondern unmittelbar von der Gottheit hervorgebracht oder gelenkt werde. Hier verbindet also die Phantasie den Vernunftbegriff der Gottheit, dem nie ein sinnlicher Eindruck correspondirt, mit dem Cometen, den wir sehen. Nach den Naturgesetzen nehmlich mufs eine jede Veränderung ihre Naturursache haben, durch die sie entstehet. Gott aber ist die Grundursache aller Ursachen, das ist nicht die unmittelbare Ursache der einzelnen Naturbegebenheiten, denn die unmittelbare Ursache einer Wirkung in der Natur mufs zur Natur gehören, und in der Natur zu finden seyn, und können wir sie auch nicht in der Natur wirklich finden, so müssen wir sie unsern Verstandesgesetzen nach, zu welchen auch das, eine jede Veränderung mufs ihre Ursache haben, gehört, dennoch aus der Wirkung als vorhanden schliefsen. Der Satz aber, Gott ist die Ursache des Cometen, heifst so viel, als dafs der Comet jetzt da ist, hat keine Ursache

Digitized by Google

in der Natur, folglich wäre hier die Natur der Regel (Von der Nothwendigkeit einer Naturursache für jede Wirkung in der Natur) nicht unterworfen, welche der Verstand ihr durch sein wesentliches Gesetz (hier den Cometen mit den Veränderungen, die vorher gehen und darauf folgen, in Ein Bewufstseyn zu verbinden) zum Grunde legt, und das ist Aberglaube. Dennoch ist Gott die Ursache des Cometen, aber so, wie er die Ursache der Welt ist, nehmlich, dafs wir uns die Eindrücke unsrer Sinnlichkeit und selbst das Vermögen, sie durch Verstandesgesetze in Ein Bewufstseyn zu verbinden (und so Erfahrung hervorzubringen, deren Inbegriff eben Natur heifst) als in ihm gegründet vorstellen müssen. S. Gott. Schöpfer. Vorsehung.

II. Kant giebt (Berlin. Monatsschr. Oct. 1786. 327.) noch eine andere Erklärung des Aberglaubens, nehmlich, er sei die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta. Alle Erkenntnifs ist nehmlich entweder die *a priori*, oder die *a posteriori*. Die erste ist unumstöfslich, denn ihr Character ist, dafs sie nothwendig und allgemein ist, und ihr Gegentheil ist also nie und in keinem Falle möglich. Die Erkenntnifs *a posteriori* ist die aus Erfahrung, die also zufällig, und deren Gegentheil also so wohl möglich ist, als sie selbst. Alle Erfahrung betrifft aber Veränderungen, oder das, was geschieht, folglich ein Factum oder eine Thatsache. Nun beruhet aber die Sicherheit und Gewifsheit aller Erfahrungen, folglich aller Erkenntnifs aus Erfahrung eben auf den Naturgesetzen, oder den Regeln, welche der Verstand der Natur durch sein eigenes, wesentliches Gesetz zum Grunde legt (s. *a priori* 21.). Wer also das Vorurtheil hat, dafs die Natur jenen Regeln nicht unterworfen sey, dem bleibt nichts übrig als Facta, als Thatsachen, und der unterwirft also seine Vernunft diesen gänzlich, ohne eine Gewährsleistung für die Sicherheit derselben zu haben, welche allein in den unumstöfslichen Gesetzen zu finden ist, nach welchen jedes Factum erfolgen mufs, und welchen sich nichts in der Natur entziehen kann, weil es sonst ewig aufser unserm Empfinden und Erkennen bleiben,

Digitized by Google

nie zu unserm Bewusstseyn gelangen, und folglich kein Theil der Natur seyn würde.

III. Der Aberglaube soll aber entweder die Stelle des Wissens oder des moralischen Handelns vertreten, und in so fern kann man ihn in den theoretischen und practischen eintheilen. Das Wort theoretisch bedeutet nehmlich, in der critischen Philosophie, nicht blos, was zur Erkenntniss eines Gegenstandes, und practisch, was zur Anwendung dieser Erkenntniss gehört; sondern theoretisch ist, was nach Naturgesetzen erkannt und angewendet oder ausgeübt wird, und practisch, was nach dem Sittengesetz erkannt und ausgeübt wird. Der theoretische Aberglaube ist also der, welcher sich die Stelle der Erkenntniss und Handlungen nach Naturgesetzen, und der practische, welcher sich die Stelle der Erkenntniss und Handlungen nach dem Sittengesetz anmasst. Die Zahnschmerzen *durch Vernageln* vertreiben wollen, heisst daher einen *theoretischen* Aberglauben haben; aber das Vorurtheil, am Abend Gott wieder abbeten zu können, was man den Tag über sündliches gethan hat, ist ein practischer Aberglaube.

IV. Da die Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote Religion heisst; so kann der practische *Aberglaube* auch der religiöse genannt werden, und in dieser Rücksicht erklärt ihn Kant so: er ist der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten (R. IV. St. §. 2. 267). Der Wahn ist nehmlich diejenige Täuschung, wenn man sich einbildet, *die* blose Vorstellung einer Sache sei gleichgeltend mit *der Sache* selbst, so ist z. B. der Besitz eines Mittels zu irgend einem Zweck, der Besitz desselben blos in der Vorstellung. Da nun religiöse Handlungen des Cultus, (der äusseren Gottesverehrung) z. B. Beten, Singen u. s. w. in der Befolgung solcher für göttlich gehaltenen Verordnungen (Statuten) einer Kirche bestehen, welche zu Gottes Absichten als Mittel dienen sollen, z. B. zur Belebung solcher Gesinnungen, die der Pflichterfüllung zum Grunde liegen müssen; so ist derjenige, der schon solche

Digitized by Google

gute Geſinnungen zu haben glaubt, wenn er nur betet, ſinget u. ſ. w. in einem Wahn. Es iſt aber ein abergläubiſcher Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Menſch thun kann, ohne daſs er eben ein guter Menſch ſeyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, und alſo dadurch ſein ſündliches Leben wieder gut zu machen, d. h. ſich vor Gott zu rechtfertigen, z. B. durch Beten und Singen, durch Bekenntniſs ſtatutariſcher Glaubensſätze, d. i. dadurch, daſs man öffentlich erkläre, man nehme gewiſſe Lehrſätze für wahr an, durch Beobachtung kirchlicher Obſervanz und Zucht, d. i. dadurch, daſs man gewiſſe Kirchengebräuche, z. B. Faſten, beobachtet oder ſich Büſsungen auflegt u. d. g. Paulus nennt das (Coloſſ. 2, 23.) eine ſelbſterwählte Geiſtlichkeit (ἐθελοθρησκεια), welches die Vulgata durch Superſtition überſetzt, und Hammond *ſpontaneus diuini numinis cultus* paraphraſirt. Dieſer Wahn iſt aber darum ein Aberglaube, weil er ſich bloſs Naturmittel (nicht moraliſche) wählt, die zu dem, was nicht Natur iſt (d. i. dem ſittlich Guten und dem Wohlgefallen Gottes) für ſich ſchlechterdings nichts wirken können. Die Natur wird alſo hier als Urſache mit Wirkungen in Verbindung gebracht, die nicht ihre Wirkungen ſeyn können, und ſie folglich bloſs der willkührlichen Verbindung, welche die Einbildungskraft hervorbringt, unterworfen, aber nicht den eigentlichen Verſtandesgeſetzen, nach welchen nach Naturgeſetzen nur natürliche Wirkungen, aber nicht übernatürliche und moraliſche, dergleichen das Wohlgefallen Gottes und gute Geſinnungen ſind, hervorgebracht werden können. S. Afterdienſt.

V. a) Die älteren Griechen kannten den Unterſchied zwiſchen religiöſem Aberglauben und einer auf richtigen Vorſtellungen von der Gottheit gegründeten Religioſität nicht, und nannten daher beides mit Einem Namen, Gottesfurcht (δεισιδαιμονια). Darum ſollte (Ap. Geſch. 25, 19. 17, 22.) ſtatt des Worts Aberglauben, nach unſerm heutigen Sprachgebrauch, eigentlich Religion oder Gottesdienſt ſtehen, wie es Hammond auch in ſeiner Paraphraſe ausdrückt (*de ratione, qua Paulus colit Deum*).

Digitized by Google

b) So sagt auch Theophrast: der Aberglaube scheint nichts anders zu seyn, als Furcht vor der Gottheit: Ἀμαθὴς ἡ δεισιδαιμονία δοξάσειν εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον; doch sagt er δεῖλια *metus*, nicht δέος *timor*, worin schon ein dunkel gefühlter Unterschied zu liegen scheint.

c) Wir finden im Clemens von Alexandrien (*Stromat. lib.* II. p. 377. *Colon.* 1688) eine schöne Stelle über diesen Unterschied. „Obgleich die Furcht, sagt er, wie einige wollen, ein Affect ist, so ist doch nicht alle Furcht ein Affect. Der religiöse Aberglaube (δεισιδαιμονία) nehmlich ist (subjective) ein Affect, denn er ist die Furcht vor den Göttern, die den Menschen ganz durchdringt (ἐκπαθῶν τε καὶ ἐμπαθῶν). Allein diese Furcht vor dem affectlosen Gott ist affectlos. Denn man fürchtet nicht Gott, sondern von Gott abzufallen. Wer aber das scheuet, der fürchtet dem Bösen unterzuliegen, und scheuet das Böse. Wer nun den Fall scheuet, der will sich unverdorben und affectlos erhalten, der fürchtende Weise meidet das Böse."

d) Die römischen Schriftsteller fingen zuerst an, von diesem Unterschied zu reden, den nachher die christlichen, sowohl griechischen als lateinischen, auch neuern Schriftsteller z. B. Wyttenbach (*Compend. theol. Dogm. et. Mor. II.* 43. *Sch.* 2.) darin setzten, dass beim Aberglauben falsche Götter, hingegen bei der Religiosität der wahre Gott der Gegenstand der Verehrung wäre; welches auch richtig wäre, wenn sie nur darauf aufmerksam gemacht hätten, dass auch derjenige nicht der wahre Gott seyn könne, der durch religiöse Handlungen des Cultus zu versöhnen sei.

e) Varro machte schon einen Unterschied zwischen (religiöser) Superstition und Religion (*Augustinus de ciuit. Dei. l. IV. c.* 9.). „Der Religiöse, sagt er, verehret die Götter, wie man Eltern verehrt, der Abergläubische fürchtet sie, wie man Feinde fürchtet (*Deos a religioso vereri, ut parentes, a superstitioso timeri, ut hostes*).

f) Nicht so gut unterscheidet Cicero beides (*de natura Deorum l. II. c.* 28). „Diejenigen, sagt er, welche ganze Tage beteten und opferten, damit ihre Kinder sie überleben möchten (*sibi superstites essent*) wurden davon

Digitized by Google

Superſtitiöſe genannt. Die aber alles, was zu den Handlungen des Cultus gehört, fleiſsig wiederholten (*retractarent et tanquam relegerent*) hieſsen religiös (*ex relegendo*). So bekam der Superſtitiöſe einen Namen, der einen Tadel, und der Religiöſe einen Namen, der ein Lob ausdrückt. Auguſtinus (*de ciu. Dei lib. IV. cap.* 30.) macht aber über dieſe Stelle des Cicero die ganz richtige Bemerkung: „Es falle in die Augen, daſs Cicero hier bloſs aus Furcht vor den Landesſitten einen Verſuch mache, Religion von Aberglauben zu unterſcheiden, aber eigentlich kein Unterſcheidungsmerkmal angeben könne, weil allerdings der ganze Götterdienſt ein Aberglaube ſei.

Lactantius (*de vera ſapient. l. IV. c.* 26.) tadelt mit Recht auch die Etymologie des Cicero, und macht eben die Bemerkung als Auguſtinus, daſs auf dieſe Art kein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen Aberglauben und Religion ſei, wenn derjenige religiös wäre, der für das Heil ſeiner Kinder einmal, und derjenige ſuperſtitiös, der zehnmal dafür bete. Vielmehr müſſe das letzte deſto beſſer ſeyn, wenn das erſte ſchon gut ſei, und umgekehrt. Es ſei unbegreiflich, wie man dadurch das Prädicat der Religioſität verlieren könne, daſs man das ganze Tage thue, was derjenige doch fleiſsig wiederholen müſſe, dem jenes Prädicat zukommen ſolle. Das Wort Superſtitiös rühre vielmehr davon her, daſs diejenigen, die es wären, ihre verſtorbenen Verwandten als ihre Hausgötter verehrten, und ſo machten, daſs das Andenken derſelben ſie überlebe (*qui ſuperſtitem memoriam defunctorum colunt*); Religiös aber müſſe der Menſch ſeyn, weil er zum Gehorſam gegen die Gottheit verbunden ſei (*quod hominem ſibi Deus religaverit*).

g) Seneca ſagt, die Religion verehrt (*colit*), der Aberglaube beleidigt (*violat*) die Götter. Maximus Tyrius (4. Abh.): der Fromme iſt ein Freund Gottes, der Abergläubiſche ein Schmeichler (κόλαξ) deſſelben.

Wir haben eine Schrift über den Aberglauben vom Plutarch, in der er ganz richtig von der Frömmigkeit ſagt, ſie liege in der Mitte zwiſchen dem Aberglauben und dem Atheismus. In neuern Zeiten hat ſchon Limborch

Digitized by Google

Kants Erklärung des Aberglaubens (*Theolog. chriſt. l. V.* c. 2310). Religiöſer Aberglaube, heiſst es bei ihm, iſt das zu groſse Vertrauen 1, auf die von Gott vorgeſchriebenen und auf Moralität hinzuwirkenden religiöſen Handlungen des Cultus, mit Vernachläſsigung der Moralität; 2, auf die von Gott nicht vorgeſchriebenen, mit der Moralität in gar keiner Verbindung ſtehenden, religiöſen Handlungen des Cultus.

IV. Was den deutſchen Namen dieſes Vorurtheils, das Wort Aberglauben betrifft, ſo giebt das aber in der Zuſammenſetzung mit Glaube und Witz eine ſehr ſchlimme Bedeutung. Es zeigt nehmlich in beiden etwas Vernunftwidriges an, oder eine Verrückung der Erkenntniſsvermögen. Der Aberwitzige delirirt, oder wirft alles, was ſeinen Sinnen gegeben wird, mit dem, was ihm ſein Gedächtniſs liefert, unter einander, und ſieht, hört, u. ſ. w. daher alles anders, als andere Menſchen, bloſs ſubjectiv; der Abergläubiſche hingegen phantaſirt, oder ſetzt das, was er durch Eindrücke auf die Sinne auffaſst zwar, ordentlich zuſammen, ohne aus ſeinem Gedächtniſs etwas mit einzumiſchen, aber er ſetzt es mit andern, ihm nicht durch die Sinne gegebenen Gegenſtänden zuſammen, und hält dieſe Verbindung für Wahrheit. Beim Aberwitzigen iſt ſchon die Anſchauung, beim Abergläubiſchen das Urtheil falſch. Jeder Aberglaube iſt eine Phantaſie, aber nicht jede Phantaſie ein Aberglaube. Man kann den Aberglauben daher auch einen aus der Phantaſie entſprungenen Glauben, ſo wie den Aberwitz einen aus der Verrückung der Phantaſie entſprungenen Witz nennen.

Kant. Crit. der Urtheilskraft. §. 40. S. 158.
Deſſ. Rel. inn. der Grenz. St. 4. §. 2.
Berlin. Monatsſchr. Oct. 1786. S. 327.

Abgeleitet,

principiatum, derivé. Dieſes Wort bedeutet, daſs dasjenige, wovon es gebraucht wird, z. B. Urtheil, Begriff u. ſ. w. in einem andern, welches ſein Princip heiſst, gegründet ſei. Es iſt dem Urſprünglichen entgegengeſetzt. So iſt der Begriff der Hand-

Digitized by Google

lung ein abgeleiteter Begriff (C. 107.), weil er in dem Begriff der Kraft gegründet ist, indem Handlung die Aeusserung einer Kraft ist, und also ohne den Begriff der Kraft nicht gedacht werden kann. Der Begriff der Handlung setzt also den Begriff der Kraft voraus, dieser aber ist wiederum abgeleitet und in dem Begriff der Causalität gegründet, welcher ein Grundbegriff, oder ein Princip vieler Begriffe ist, nehmlich aller derer, die von ihm abgeleitet werden können, und mittelbar oder unmittelbar in ihm gegründet sind (C. 89). Abgeleitete Verstandesbegriffe oder Prädicabilien sind daher diejenigen Verstandesbegriffe, die aus den ursprünglichen Verstandesbegriffen oder Prädicamenten, auch Categorien genannt, abgeleitet werden können, oder aus mehreren derselben zusammengesetzt sind. Man findet sie, wenn man die Categorien unter einander, oder auch mit den *Modis* der reinen Sinnlichkeit verbindet, z. B. die Categorien der Causalität und Substanzialität mit einander verbunden, giebt die Prädicabilie der Kraft, welche nichts anders ist, als die Causalität einer Substanz, oder eine Substanz als Ursache betrachtet; die Wirkung dieser Kraft ist die Prädicabilie der Handlung; die Dependenz einer andern Substanz von dieser Causalität ist die Prädicabilie des Leidens. Die Categorie der Gemeinschaft in Verbindung mit Ort, einem *Modus* des Raums, und Zugleichseyn, einem *Modus* der Zeit, giebt die Prädicabilie der Gegenwart oder der örtlichen Gemeinschaft; die Gemeinschaft oder Concurrenz durch Kräfte, die einander entgegen wirken, giebt die Prädicabilie des Widerstandes. Die Wirklichkeit, ein Prädicament der Modalität, in Verbindung mit der Folge, einem *Modus* der Zeit, giebt den Uebergang aus dem Zeitpunct, in dem ein Accidenz noch nicht wirklich war, in den, in welchem es vorhanden ist, oder die Prädicabilie des Entstehens, und eben so den Uebergang aus dem Zeitpunct, in welchem es da ist, in den, in welchem es nicht mehr ist, oder die Prädicabilie des Vergehens; der Uebergang selbst, ohne darauf zu sehen, ob er aus dem Zeitpunct des Daseyns in den des Nichtseyns, oder

Digitized by Google

umgekehrt, geſchieht, iſt die Prädicabilie der Veränderung. Die Categorie der Gröſse als Einheit giebt die Prädicabilie des Maafses u. ſ. w. (C. 108).

Noch fehlt uns ein vollſtändiges Syſtem aller reinen abgeleiteten Begriffe oder Prädicabilien des reinen Verſtandes, welches in einer vollſtändigen Transſcendentalphiloſophie nothwendig aufgeſtellt, und die Ableitung derſelben von den Stammbegriffen, oder ihre Stammtafel, nebſt der Vollſtändigkeit derſelben nachgewieſen werden muſs (M. I. 120. 121.). Wenn dieſes geleiſtet iſt, ſo iſt der ganze Verſtand gleichſam ausgemeſſen, und ſein ganzes Geſchäft, jedes Object durch alle die Begriffe zu denken, welche entweder unmittelbar aus ihm ſelbſt, oder aus dieſen Stammbegriffen hervorgehen, erſchöpft. Die Ableitung der Prädicabilien aus den Categorien iſt daher nichts anders, als die Darſtellung ihres Urſprungs aus dem reinen Verſtande, vermittelſt der Categorien oder primitiven Begriffe. So iſt dieſe Ableitung metaphyſiſch, im Gegenſatz gegen die logiſche, die nur darauf ſiehet, daſs es niedere Begriffe ſind, die unter höhern enthalten ſind.

Kant Crit. der rein. Vern. §. 10. S. 107. 108.

Abhängigkeit.

S. Verbindlichkeit und Nöthigung, moraliſche.

Abſicht.

S. Zweck; Abſicht der Critik der reinen Vernunft, ſ. Critik der reinen Vernunft.

Abſolut,

ſchlechterdings, *interne*, *abſolute*, *abſolu*. Dieſes Wort hat zweierlei Bedeutungen.

1. bedeutet es das, was dem Relativen entgegengeſetzt iſt, und zeigt alſo an, daſs etwas von einer Sache an ſich ſelbſt, ohne ſie mit andern zu vergleichen, alſo bloſs innerlich (*interne*) gelte. So iſt z. B. etwas abſolut möglich, wenn die Prädicate deſſelben einander nicht widerſprechen, und es alſo denkbar iſt. Das

Digitized by Google

iſt das Wenigſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, die abſolute Bewegung der Materie, und verſtehet darunter diejenige Bewegung derſelben, welche an und für ſich, in gar keinem Verhältniſs auf eine andere Materie, auſſer der bewegten, gedacht wird, aber daher nie wahrgenommen werden kann (C. 380. f.)

2. bedeutet es aber auch das, was dem Comparativen entgegen geſetzt wird, und zeigt dann an, daſs etwas von einer Sache in aller Beziehung, man mag ſie vergleichen, womit man will, kurz unter jeder Bedingung, alſo uneingeſchränkt gelte. So heiſst z. B. etwas abſolut möglich, was unter jeder Beziehung exiſtiren kann Das iſt das Meiſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, eine abſolute Herrſchaft, und meint damit eine ſolche, die in jedem Falle gilt; ein abſolutes Subject, oder dasjenige, was in Beziehung auf jeden Begriff Subject iſt, z. B. unſer Ich (Proleg. S. 136.), welches nicht als Prädicat eines andern Subjects kann gedacht werden, ſondern auf das ſich alle Prädicate des innern Sinnes, als auf ihr Subject, beziehen; die abſolute Simplicität eines Dinges, die gänzliche Unmöglichkeit, daſs es zuſammen geſetzt iſt, in Beziehung auf irgend eine Anſchauung deſſelben (C. 465.)

Zuweilen fallen beide Bedeutungen zuſammen, z. B. was innerlich unmöglich iſt, das iſt es auch in aller Beziehung. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, z. B. dasjenige, deſſen Gegentheil innerlich unmöglich, und was alſo innerlich nothwendig iſt, das iſt es zwar auch in aller Beziehung, aber umgekehrt gilt dieſer Satz nicht. Manches nehmlich iſt in aller Beziehung nothwendig, von deſſen inneren Nothwendigkeit wir uns keinen Begriff machen können. Z. B. ein ſchlechthin oder abſolut nothwendiges Weſen heiſst ein ſolches, das in Beziehung auf alles Mögliche nothwendig iſt; von ſeiner innern Nothwendigkeit aber haben wir keinen Begriff, daher ſich auch Manche das Nichtſeyn deſſelben als möglich, und dieſes Weſen folglich als innerlich zufällig denken. (M. I. 429. C. 482.).

Digitized by Google

Kannt braucht in der transſcendentalen Dialectik das Wort abſolut nur in der letztern Bedeutung, nehmlich von dem, was ohne alle Reſtriction oder Einſchränkung gilt (M. I. 430.). Abſoluter Raum, ſ. Raum.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. 1 Buch. II. Abſch. S. 380. f.

Abſondern,

abſtrahiren, abtrennen, abziehen, iſoliren, *abſtrahere*, *abſtraire*. 1. Von einem Object, es ſei nun Anſchauung oder Begriff, gewiſſe Bedingungen oder Merkmale wegdenken, heiſst, ſie davon abſondern, abtrennen, oder von ihnen abſtrahiren; und ſich das Object ohne dieſe Merkmale vorſtellen, heiſst, es iſoliren. So wird z. B. die Sinnlichkeit iſolirt, wenn wir uns bloſs die Fähigkeit, Eindrücke zu erhalten, *mit dieſen ihren Eindrücken* vorſtellen, und wir ſondern das *Geſchäft des Verſtandes* davon ab, oder abſtrahiren davon, wenn wir alles davon wegdenken, oder in unſerm Bewuſstſeyn verdunkeln, was der Verſtand, durch ſeine Begriffe, bei jenen Eindrücken denkt. Vermittelſt der Abſonderung bleibt alſo von einer Vorſtellung nur das übrig, was nicht weiter davon abgetrennt wird (M. I. 39. C. 36.).

*) So abſtrahiren wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äuſsern Anſchauungen in der Vorſtellungskraft zu befaſſen, wenn wir von den Gegenſtänden alles das wegdenken, was ſie dadurch erhalten, daſs wir nicht anders, als durch die Vorſtellungskraft, zum Bewuſstſeyn derſelben gelangen können. Ein Tiſch z. B., den ich ſehe, iſt eben dadurch, daſs ich ihn ſehe, meine Vorſtellung, die nicht anders möglich iſt, als dadurch, daſs meine Sinnlichkeit Eindrücke erhält, welche ich nicht weiter davon ableiten kann, und daſs meine Vorſtellungskraft dabei thätig iſt. Will ich mir nun nicht die Vorſtellung, Tiſch, nehmlich eben den, den ich ſehe, vorſtellen, ſondern das, was dieſer Tiſch wohl ſeyn mag, wenn er nicht, von mir, mir ſelbſt vorgeſtellt wird, oder, was er ſeyn mag, auſser meiner Empfindung deſſelben,

Digitized by Google

kurz unempfunden und ungedacht, wie er an und für ſich iſt; ſo muſs ich die Art davon wegdenken, wie wir uns ſelbſt innerlich anſchauen, nehmlich als einen continuirlichen Fluſs von Vorſtellungen in der Zeit, denn zu dieſen Vorſtellungen gehört auch die äuſsere Vorſtellung Tiſch. Dann iſt der Tiſch nicht mehr in der Zeit, welche auſser unſrer Vorſtellung, an und für ſich, nicht vorhanden iſt; dann iſt er folglich auch kein Tiſch mehr, ſondern ein mir gänzlich unbekanntes Ding. Denn ich will von allem, was aus dem Vorſtellungsvermögen entſpringt, abſtrahiren, und die Zeit iſt eben die Form, welche die Vorſtellungen von dem Vorſtellungsvermögen erhalten; denke ich alſo die Art, wie das Vorſtellungsvermögen anſchauet, weg, ſo fällt auch die Zeit weg, und iſt unabhängig, ohne Wirkung des Vorſtellungsvermögens zu ſeyn, nichts. Man kann alſo nicht ſagen, alle Dinge überhaupt ſind in der Zeit, denn dann abſtrahirt man von dem Vorſtellungsvermögen, und denkt nicht bloſs ſolche Dinge, die von dem, mit Empfindung geſchwängerten, Vorſtellungsvermögen gebohren ſind, ſondern denkt vielmehr dieſe Bedingungen weg, und dann heiſst der Satz ſo viel als alle Dinge, ſie mögen in der Zeit ſeyn, oder nicht, ſind in der Zeit (M. I. 63. C. 51.).

β) Eben ſo abſtrahiren wir in der allgemeinen Logik von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand denkt, d. i. wenn wir uns die Geſetze vorſtellen wollen, nach welchen der Verſtand verfährt, wenn der denkt, ſo denken wir uns alles weg, was auf ihn Einfluſs haben kann, aber doch nicht zu ihm gehört, oder ſeine alleinige Wirkung iſt, was folglich von den Sinnen herrührt, und was bei jedem Subject anders ſeyn kann, folglich zufällig iſt, z. B. allen Inhalt der Begriffe und Urtheile, den Einfluſs der Sinne darauf u. ſ. w. (M. I. 84. C. 77.).

2. Einen Begriff abziehen oder abſtrahiren heiſst nach den neuern Logikern (Lambert neues Organon. Dianoiolog. §. 17. La Roche *Eſſais conc. l'Entend. hum. liv. II. ch. XI. §.* 9.) aber auch, die gemeinſamen Merkmale mehrerer Vorſtellungen von den eigenen Merk-

Digitized by Google

malen dieſer Vorſtellungen, in Gedanken, trennen, die letztern im Bewuſstſeyn verdunkeln, und die erſtern allein in Eine Vorſtellung des Verſtandes, welcher, abſtracter Begriff heiſst, zuſammenfaſſen. Z. B. ich ſehe eines Freundes Pferd und Hund vor mir, ich trenne von den Merkmalen dieſes Pferdes diejenigen, die es mit dieſem Hunde gemein hat, daſs es einen Körper hat, und lebt, und denke nicht an die eigenthümlichen Merkmale des Pferdes und Hundes, als da ſind der Huf, die Pferdegeſtalt, die geſpaltenen Klauen, und die ganze Hundegeſtalt, die Merkmale lebendig und Körper faſſe ich in einen Begriff zuſammen, und bekomme dadurch den Begriff lebendiger Körper, d. h. Thier, welches man den abſtracten Begriff nennt. Allein das iſt ganz unrichtig. Man abſtrahirt nicht den Begriff Thier als gemeinſames Merkmal des Pferdes und Hundes, ſondern man *abſtrahirt in dem Gebrauche* des Begriffs Thier von der *Verſchiedenheit* zwiſchen dem Pferde und dem Hunde, von denen die Begriffe unter dem Begriff Thier enthalten ſind. Denn der Begriff als abſtracter Begriff hat keinen Gegenſtand, es giebt kein abſtractes Thier. Die Chemiker ſind allein im Beſitz etwas zu abſtrahiren, wenn ſie eine Flüſſigkeit von andern Materien *aus*heben, um ſie beſonders zu haben. Der Philoſoph, der das nicht kann, weil er nur mit den Begriffen der Gegenſtände zu thun hat, abſtrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewiſſen Gebrauche des Begriffs nicht Rückſicht nehmen will, oder denkt es nicht mit. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es ſo thun, daſs er entweder bloſs den Begriff eines Kindes *in abſtracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne zu ſagen abſtractes oder concretes Kind. Die Unterſchiede von abſtract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe ſelbſt an. Die Vernachläſſigung dieſer Pünktlichkeit der Schule verfälſcht öfters das Urtheil über einen Gegenſtand. Wenn man ſagt, die abſtracte Zeit, oder der abſtracte Raum haben dieſe oder jene Eigenſchaften, ſo hat es das Anſehen, als ob Zeit und Raum an den Gegenſtänden der Sinne, ſo wie die rothe Farbe

Digitized by Google

an den Roſen, dem Zinnober, den Wangen eines geſunden Mädchens u. ſ. w. zuerſt gegeben und nur logiſch davon abſtrahirt würden. Sagt man aber, an Zeit und Raum *in abſtracto* betrachtet, d. i. von allen Bedingungen aus der Erfahrung, ſind dieſe oder jene Eigenſchaften zu bemerken, ſo behält man es wenigſtens noch offen, dieſe auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzuſehen, welches, wenn man die Zeit als einen von der Erfahrung abſtrahirten Begriff anſiehet, nicht frei ſteht. Ich kann im erſtern Falle von der reinen Zeit und dem reinen Raume, zum Unterſchiede der in der Erfahrung beſtimmten, durch Grundſätze *a priori* urtheilen, wenigſtens zu urtheilen verſuchen, indem ich von allem Empiriſchen abſtrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich dieſe Begriffe (wie man ſagt) nur von der Erfahrung abſtrahirt habe (wie im obigen Beiſpiele von der rothen Farbe), verwehrt iſt (E. 26.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. Transſc. Aeſth § 1. S. 36. — II. Abſchn. §. 6 C. S. 51. — II. Th. Transſc. Logik. Einleit. I. S. 77.
Deſſ. Ueb. eine Entdeck. S. 26. *).

Abſprung,

μεταβασις εις ἀλλο γενος, *ſaltus*, *ſaut*. Wenn man in einem Beweiſe das Princip, aus welchem man ihn führt, verläſst, und auf ein anderes übergehet, um eine Lücke im Beweiſe auszufüllen. Wer ſich z. B. anheiſchig macht, das Daſeyn Gottes aus dem cosmologiſchen Argument, d. h. aus der Zufälligkeit der Welt zu beweiſen, wird etwa ſo ſchlieſsen: alles, was exiſtirt, muſs eine wirkende Urſache haben, wodurch es exiſtirt, jede ſolcher Urſachen hat aber wieder ihre Urſache, da dieſes nun ins Unendliche fortgehet, ſo muſs es irgend eine abſolut erſte Urſache der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen geben, die nicht mehr Wirkung einer Urſache, aber wohl Urſache aller jener Wirkungen iſt. Hier iſt nun ein ſolcher Abſprung. Denn nach dem Geſetze der Cauſalität giebt es allerdings eine ſolche aufſteigende Reihe von Wirkungen zu Urſachen, die wiederum Wirkungen anderer Urſachen ſind, und der

Digitized by Google

Beweis bleibt alſo, ſo lange er es mit dieſer Reihe zu thun hat, bei den Naturgeſetzen, die nichts anders als Geſetze unſers Verſtandes ſind, wodurch die Natur möglich iſt; und ſo lange iſt er auch cosmologiſch. Da man aber in dieſer Reihe keinen abſolut erſten Anfang, und abſolut erſtes Glied finden kann, ſo ſpringt der Beweis aus den Grenzen der Naturgeſetze und folglich des Verſtandes heraus, behält bloſs den Begriff Urſache, und bildet ſich, durch die Forderung der Vernunft, welche Vollſtändigkeit der Reihe will, verleitet, daraus ein intelligibeles Object, d. i. ein ſolches, das nirgends in der Natur zu finden iſt, nehmlich eine unbedingte Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt. Ein ſolcher Abſprung im Beweiſe iſt nicht erlaubt; denn, da er ſein erſtes Princip, hier die Reihe zufälliger, oder von Urſachen abhängender Wirkungen verläſst, ſo wird daſſelbe dadurch ganz müſsig und unnütz für den Beweis. Es müſste nehmlich nun bewieſen werden, daſs es eine ſolche unabhängige Welturſache gebe, da es nun ſo etwas nicht in der Welt giebt, ſo könnte der Beweis nur aus dem Begriff des Unbedingten geführt werden; das wäre aber der Beweis aus dem ontologiſchen Argument, oder der ſogenannte Carteſianiſche aus dem Begriff des allervollkommenſten Weſens. So ſpringt alſo derjenige, welcher aus dem cosmologiſchen Argument ſchlieſsen will, zuletzt doch über auf das ontologiſche Argument (M. l. 553. a. 486).

Abſprung, Ueberſprung, Sprung, wird überhaupt gebraucht, um den Uebergang aus einem Zuſtand *in* den andern, ohne durch alle Zwiſchenzuſtände zu gehen, zu bezeichnen. In der Reihe der Erſcheinungen giebt es keinen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*). Man nennt dieſen Satz das Geſetz der Continuität der Veränderungen. Das iſt ſo zu verſtehen: Ein Ding wird verändert, wenn es aus einem Zuſtande in einen andern übergehet, der dem erſtern entgegen geſetzt iſt. Da dieſe Zuſtände nicht zugleich ſeyn können, ſondern auf einander folgen müſſen, ſo geſchieht der Uebergang in der Zeit, deren beide Grenzpuncte die zwei Zeitpuncte ſind, in welchen

Digitized by Google

die Zuſtände vorhanden ſind (C. 281.). Wir wollen die Zeit des Ueberganges durch eine grade Linie vorſtellen, welche AD heiſse Fig. 1. Was die Puncte A, B, C, D in der Linie ſind, das ſind die Augenblicke in der Zeit, nehmlich nicht Theile, ſondern Grenzen der Zeit. Ein Ding ſei nun im Zeitpunct A, in dem Zuſtande a (ein Menſch ſei z. B. geſund) und gehe über in den Zuſtand d (der Menſch werde krank), in welchen er kömmt, wenn er den Zeitpunct D erreicht. Da zwiſchen zwei Zeitpuncten, A und D, wären ſie auch noch ſo nahe an einander, immer eine Zeit AD ſeyn muſs, weil ſie ſonſt auf einander, A auf D, fallen, und nur einen einzigen Zeitpunct ausmachen würden; ſo muſs auch das Ding, indem es AD durchläuft, ſo viel Zwiſchenzuſtände durchlaufen, als Puncte in AD ſind, d. h. unzählige. Denn, wenn das Ding A verläſst, ſo iſt es nicht mehr im Zuſtande a, und kömmt doch nicht eher in den Zuſtand d, als bis es in D anlangt, folglich befindet es ſich zwiſchen A und D in einem Zwiſchenzuſtande zwiſchen a und d (in $\frac{d - a}{2}$), den wir c nennen wollen (der Menſch iſt nicht mehr geſund, aber auch noch nicht recht krank, er iſt halb krank und halb geſund). Aber auch zwiſchen A und C iſt eine Zeit AC, und ein Zwiſchenzuſtand ($\frac{c - a}{2}$) den wir b nennen wollen, in dem Zeitpunct B. Und ſo kömmt man zwar an Puncte, die A immer näher und näher ſind; da aber keiner derſelben A ſelbſt ſeyn kann, ſo ſind immer noch, ob zwar immer kleinere und kleinere Zeiten dazwiſchen, die wiederum ihre Zeitpuncte haben, in welchen das Ding in einem Zwiſchenzuſtande iſt, der zwar immer weniger und weniger von a unterſchieden, aber dennoch nicht a ſelbſt iſt (M. I. 297. C. 253. f.). Dieſes Geſetz heiſst das der Continuität der Veränderungen. Gäbe es aber zwei Zeitpuncte, zwiſchen welchen keine Zeit wäre, und folglich zwei Zuſtände ohne Zwiſchenzuſtand, ſo hieſse der Uebergang aus einem Zuſtand in den andern ein Abſprung, welcher, wie wir geſehen haben, unmöglich iſt. Ein ſolcher Abſprung, Ueberſprung oder Sprung müſste

Digitized by Google

auch nicht die kleinſte Zeit erfüllen, und kann darum auch nur in ſo ferne mit einem eigentlichen Sprunge verglichen werden, als bei einem eigentlichen Sprunge nicht die Theile der geraden Linie, z. B. AB durchlaufen werden; aber eine Linie wird dennoch auch bei einem eigentlichen Sprunge durchlaufen, nehmlich die krumme Linie AB. Der Abſprung wäre aber eine Succeſſion oder Folge zweier Zuſtände auf einander, d. i. ein Geſchehen, ohne daſs irgend eine Zeit zwiſchen beiden Zuſtänden läge, welches ſich widerſpricht; weil alle Succeſſion oder alles Geſchehen eben das Aufeinanderfolgen in der Zeit bedeutet. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem Uebergang aus einem Grad der Intenſität (Realität) in den andern, z. B. eines Lichts aus dem Zuſtande des heller Leuchtens in den des minder hellen Leuchtens. Wenn ein Licht jetzt dreimal heller leuchtet als vorher, ſo muſs es nothwendig erſt $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1 und 2 mal weniger geleuchtet haben, ja es läſst ſich immer noch eine Zwiſchenzahl angeben, nach der es geleuchtet hat. Leuchtete nun ein Licht gleich dreimal ſchwächer, ohne alle Zwiſchenzuſtände des Leuchtens zu durchlaufen, ſo wäre das ein Abſprung, welcher wegen der Continuität der Zeit, in welcher alle Veränderungen vorgehen müſſen, unmöglich iſt (M. I. 295.).

Man ſieht, daſs hier nicht von der Wahrnehmung dieſes Ueberganges durch alle Zwiſchenzuſtände die Rede ſeyn kann, welche eben ſo wenig möglich iſt, als eine Kanonenkugel auf ihrem Fluge, in jedem Puncte des Raums, den ſie durchläuft, wahrzunehmen. Daher ſcheint uns das ſchnelle Durchlaufen der Zwiſchenzuſtände zuweilen ein Sprung zu ſeyn.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 253 — 256; 4, ** S 281; II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. Anmerk. zu 4. Ant. 1. zur Theſis. S. 486.

Abſtrahiren.

S. Abſondern.

Digitized by Google

Abziehen.

S. Abſondern.

Acceleration.

S. Beſchleunigung.

Accidenz,

Zufälligkeit, συμβεβηκος, *accidens*, *accident*. C. 229. Die poſitive Beſtimmung (Realität) einer Subſtanz, oder die Art, wie ſie exiſtirt, z. B. die Zerbrechlichkeit des Glaſes; das Urtheil hingegen, daſs das Glas nicht weich iſt, legt demſelben kein Accidenz bei, ſondern verneint bloſs ein Accidenz, die Weiche, von demſelben. Das heiſst, die Realitäten oder poſitiven (bejahenden) Beſtimmungen ſind bloſs Accidenzen, aber nicht die Negationen oder negativen (verneinenden) Beſtimmungen: ſ. Beſtimmung, Subſtanz. Die Prädicate der categoriſchen Urtheile bezeichnen jedesmal Accidenzen, z. B. das Glas iſt zerbrechlich; ausgenommen in den unendlichen Urtheilen, in welchen die Prädicate das Nichtſeyn eines Accidenz enthalten, z. B. die Seele iſt unſterblich. Die Sterblichkeit iſt nehmlich ein Accidenz, deſſen Nichtſeyn im Prädicate ausgedrückt wird. S. unendliche Urtheile (M. I. 269.).

1. An einem jeden Dinge, das wir erkennen, iſt nehmlich zweierlei zu unterſcheiden (C. 224.).

a) etwas, vermöge deſſen es, bei allen Veränderungen, dennoch immer daſſelbe iſt, und das nennt man die Subſtanz; und

b) etwas, vermöge deſſen es in dem folgenden Augenblick nicht mehr vollkommen ſo vorhanden iſt, oder ganz auf dieſelbe Art exiſtirt, als in dem vorhergehenden, und das heiſst das Accidenz.

Das Holz verbrennt z. B. zu Rauch, Kohlen und Aſche. Daſſelbe Ding alſo, was als Holz exiſtirte, iſt nun, durch die Veränderung, welche vermittelſt des Feuers mit ihm vorgegangen iſt, als Rauch, Kohlen und Aſche vorhanden. Diejenigen poſitiven Beſtimmungen nun, vermöge deren daſſelbe Ding vorher Holz, und nun Rauch,

Digitized by Google

Kohlen und Aſche iſt, ſind ſeine Accidenzen, z. B. der verſchiedene Zuſammenhang ſeiner Theile, die verſchiedene Farbe, ſpecifiſche Schwere, Brennbarkeit, u. ſ. w. (M. I. 264.).

2. Es giebt keine Subſtanz ohne Accidenz, d. i. jedes Ding muſs auf irgend eine Art beſtimmt ſeyn, es läſst ſich kein Ding denken, und noch weniger kann es uns wirklich vorkommen, welches nicht mit gewiſſen poſitiven Beſtimmungen vorhanden wäre. Das Accidenz iſt alſo ein Begriff *a priori*, der allen unſern Begriffen von wirklichen Gegenſtänden nothwendig anhängt. S. *a priori* (M. I. 265.).

3. Der Begriff des Accidenz iſt ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Categorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht categoriſch urtheilen könnten. Hätte Unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, Vorſtellungen als poſitive Beſtimmungen eines Dinges (Accidenzen) zu denken, ſo könnten wir einem Object nicht unbedingt ein Prädicat beilegen. S. Categorie.

4. Accidenzen aber ſind nur an ſolchen Dingen realiter möglich, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen ſie haben. Ueberſinnliche Dinge ſind nicht in der Zeit, weil ſie nicht im innern Sinn, deſſen Form die Zeit iſt, vorgeſtellt werden. Daher laſſen ſich wohl poſitive Beſtimmungen von ihnen denken, weil ſich von einem jeden Subject ein Prädicat bejahen läſst, ohne daſs man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann iſt auch nur von logiſcher Exiſtenz im Verſtande die Rede; nehmlich, daſs kein Widerſpruch entſtehet, wenn wir ein Subject, welches dadurch gedacht wird, ſinnlich oder überſinnlich, mit einem Prädicate zu einem bejahenden categoriſchen Urtheile verbinden. Wird aber einer Subſtanz ein Accidenz ſo beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, die Subſtanz exiſtire auch auſser dem innern Sinn mit dieſem Accidenz, welches das Accidenz erſt von einem bloſs logiſchen Prädicat unterſcheidet, ſo muſs das Accidenz, das in dem Prädicat eines Urtheils der unter dem Subject gedachten Subſtanz beigelegt wird, entweder immer an dem Dinge vorhanden ſeyn,

Digitized by Google

dann wäre es aber das Ding oder die Subſtanz ſelbſt, oder es iſt nicht immer daran vorhanden, dann iſt es ein wahres Accidenz; beides aber ſetzt voraus, daſs es in der Zeit exiſtirt, und alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand iſt. Daher hat ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs der Begriff des Accidenz auf Gott nicht anwendbar ſei, ſo wenig, als die übrigen Prädicamente des Ariſtoteles *).

5. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Accidenz läſst ſich nur, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungskenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Categorien auf die empiriſchen Anſchauungen möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, oder zu denken, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema des Accidenz iſt der Wechſel des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung der Succeſſion des Wandelbaren, deſſen Daſeyn in der Zeit verläuft. Dadurch nehmlich, daſs ich mir an dem Beharrlichen einen Wechſel denke, wird die Zeit vorgeſtellt, und dadurch, daſs etwas in der Anſchauung gegebenes Reales in dem Beharrlichen wechſelt, wird die Zeit wahrgenommen. Soll daher die Erſcheinung in der Zeit ſeyn, ſo muſs ſie Accidenzen haben, welche wechſeln, oder wovon das eine dem andern folgt, und wieder einem andern weicht; und ſoll etwas an einem Dinge erkannt werden, ſo muſs es als eine poſitive Beſtimmung deſſelben gedacht werden können, dann muſs es aber auch mit andern poſitiven Beſtimmungen an einem beharrlichen Dinge wechſeln, weil es ſonſt weder von einem bloſs logiſchen Prädicate, noch von dem zufälligen Wechſel bloſser Gedanken würde unterſchieden

*) *Auguſtinus de cognitione verae vitae, Cap. III. Nempe nomine et verbo cuncta exprimuntur, quae ſub x praedicamentis humano corde concipiuntur, ſed quod ex his nullum proprie deo conueniat, manifeſta ratio comprobat. — His x praedicamentis cuncta humana conditio includitur, et ab his omnibus proprietates ſummae eſſentiae euidenti rationepenitus excluduntur. Cuncta enim, quae vel oppoſitionem, vel contrarietatem, vel accidens ſuſcipiunt, nulla ratione deo proprie conveniunt.*

Digitized by Google

werden können. Dieſe Accidenzen nun ſind es, welche in der Zeit verflieſsen, entſtehen und vergehen, und dadurch die Wahrnehmung der Zeit möglich machen; wodurch nicht ſie ſelbſt, ſondern die Subſtanzen, an denen ſie wechſeln, verändert werden.

6. Man erklärt das Accidenz gemeiniglich, es ſei dasjenige, was den Subſtanzen inhärirt (*eſt ens, cuius eſſe eſt ineſſe*), und nennt das Daſeyn derſelben die Inhärenz, zum Unterſchiede vom Daſeyn der Subſtanz, welches die Subſiſtenz heiſst. Das Accidenz kann nehmlich nie wirklich (realiter), ſondern bloſs in Gedanken (logiſch, durch Abſtraction) von der Subſtanz abgeſondert werden. Allein ob die Accidenzen gleich jederzeit real, oder etwas an der Subſtanz wirklich vorhandenes, nie bloſse Negationen ſind, ſo ſind ſie doch weder Theile der Subſtanz, noch eine Art wirklicher Weſen, denen etwa die Subſtanz zur Stütze dient; denn dieſe würde auch abgetrennt von der Subſtanz, nur nicht geſtützt, d. i. nur nicht in ihrem gehörigen Zuſtande, vorhanden ſeyn können. Nun iſt aber eben der Inbegriff der vorhandenen Accidenzen einer Subſtanz ihr Zuſtand: folglich hieſse obige Behauptung, daſs die Subſtanzen die Stützen der Accidenzen ſind, nichts anders, als die Accidenzen wären Subſtanzen, und die Subſtanzen, die ihnen zur Stütze dienen, ihre Accidenzen. Die Accidenzen ſind alſo nicht Dinge, ſondern Beſtimmungen eines Dinges (M. I. 269. C. 230.).

7. Die Categorie Subſtanz und Accidenz drückt eigentlich kein ſolches Verhältniſs aus, wie etwa die der Urſache und Wirkung. Man kann eigentlich nicht ſagen, es iſt ein Verhältniſs zwiſchen den Accidenzen und der Subſtanz, der ſie inhäriren. Denn die Accidenzen laſſen ſich nicht wirklich von der Subſtanz abſondern, ſondern es iſt nur eine logiſche Abſonderung (Abſtraction), wenn wir ſie für ſich allein, und dann im Verhältniſs zu ihrem Subſtrat der Subſtanz betrachten. Allein die Categorie der Subſtanz und des Accidenz macht alle Verhältniſſe möglich, ſie iſt die Bedingung aller Verhältniſſe, und daher gehört ſie unter den Titel der Relation (des Verhältniſſes (C. 230.). Denn die Dinge ſtehen nur durch ihre

Accidenzen im Verhältniſs mit einander. Die Subſtanzen werden z. B. als Urſachen betrachtet, welche auf einander wirken, das iſt, einen Wechſel ihrer Accidenzen hervorbringen. Ja, dieſe Categorie liegt ſogar allen übrigen zum Grunde. Denn was drücken alle übrigen Categorien anders aus als Accidenzen der Subſtanz? Daher können auch alle Accidenzen in 4 Arten eingetheilt werden, in die Quantität, Qualitäten, Relationen und Modalität der Subſtanz. Nur iſt zu merken, daſs die Quantität der materiellen Subſtanzen nur durch Hinzukunft oder Abſonderung der Theile wechſelt. S. Quantität. Die Modalität iſt ein Accidenz der Subſtanz, das nicht eigentlich an dem Dinge befindlich iſt, ſondern nur die Art ausdrückt, wie es vorhanden iſt, ob bloſs in Gedanken (als möglich), oder in der Reihe der Erſcheinungen (als wirklich), oder nach nothwendigen Verſtandesgeſetzen (als nothwendig). S. Modalität.

8. Man kann die Accidenzen auch nach der zweifachen Form der Sinnlichkeit eintheilen, in äuſsere, oder die des äuſsern Sinnes, z. B. die Bewegung der Materie, und innere, oder die des innern Sinnes, z. B. das Denken; die erſtern ſind im Raume und in der Zeit, die letztern bloſs in der Zeit vorhanden. Daher kann auch ein Object einen äuſsern und einen innern Zuſtand haben, der letztere iſt aber nur möglich, wenn das Object ein Vorſtellungsvermögen hat.

9. Man kann die Accidenzen auch eintheilen in weſentliche und aufserweſentliche. Die erſtern ſind diejenigen, welche mit der Subſtanz zuſammengenommen das Weſen derſelben ausmachen, und heiſsen Eigenſchaften (*Attributa*); die letztern aber ſind ſolche, welche wechſeln, ohne daſs das Weſen aufhört, und heiſsen Modificationen (*Modificationes*).

10. Die Subſtanzen bekommen von den weſentlichen Accidenzen ihren Namen; ſo lange z. B. an einer gewiſſen Subſtanz gewiſſe Beſtimmungen ſind, heiſst ſie Holz, ſind dieſe vermittelſt des Feuers andern gewichen, ſo heiſst ſie Kohle.

11. Man kann endlich auch die Accidenzen in reine und empiriſche, und die erſtern in logiſche und me-

Digitized by Google

taphyſiſche eintheilen. Der Grund und die Bedeutung der erſtern Eintheilung iſt aus den Artikeln *a poſteriori* und *a priori* deutlich; der Grund der letztern aber beruhet darauf, daſs die Accidenzen entweder ſolche Beſtimmungen ſeyn können, die den Objecten dadurch beigelegt werden, daſs ſie überhaupt gedacht werden, oder ſolche, die ihnen aus der Erkenntniſsquelle *a priori* anhängen, aus der ſie entſpringen, z. B. diejenigen, welche durch die Categorien möglich werden, z. B. daſs jedes Ding die Wirkung einer Urſache iſt, und mit andern Dingen in Wechſelwirkung ſtehet. Der logiſchen zählten die Alten fünf, das Geſchlecht (*genus*), die Art (*ſpecies*), die Verſchiedenheit (*differentia*), das Eigenthümliche (*proprium*) und die Inhärenz (*Accidens in ſpecie*), welches letztere aber, wie wir geſehen haben, eigentlich ein metaphyſiſches iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 227, 229 f. — Anhang. 3. S. 321.

Lamberts Architectonik, 20. Hauptſt. §. 613. ff. I. Th. S. 253. ff.

Achtung,

moraliſches Gefühl, moraliſches Intereſſe, *ſenſus moralis*, *ſens moral*, *intérêt moral*. So heiſst die Vorſtellung von einem Werthe, der unſrer Selbſtliebe Abbruch thut (G. 16. *)). Ein Wesen nehmlich, das Naturtriebe hat, macht die Befriedigung derſelben, alſo ſich ſelbſt, zum Gegenſtand ſeiner Begehrungen; der Hang dazu, oder der in ihm liegende Grund der Möglichkeit der aus den Naturtrieben entſpringenden Neigungen dazu, heiſst die Selbſtliebe. Nun beſtehet der Werth einer Sache in derjenigen Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie für uns ein Gegenſtand des Begehrens ſeyn kann. Folglich hat alles das, wodurch unſere Neigungen, oder die Quelle derſelben, die Naturtriebe befriedigt werden, für uns einen Werth. Geſetzt aber, es gäbe für uns noch andere Gegenſtände des Begehrens, deren Werth ſich nicht auf unſere Neigungen

Digitized by Google

gründete, sondern denen vielmehr unser Hang zur Befriedigung unserer Neigungen nachstehen müsste, so hätten diese Gegenstände für uns einen noch grösern Werth, und die Vorstellung von diesem Werthe, die sie eben zu Gegenständen des Begehrens für uns machte, hiesse Achtung. Wir begehrten dann diese Gegenstände nicht um unsertwillen, sondern um ihrentwillen, und setzten unser eignes Selbst und unsre Neigungen ihnen nach, wenn sie nicht mit einander zusammenstimmen, d. i. die Vorstellung von einem solchen Werthe thäte unsrer Selbstliebe Abbruch. Es lässt sich aber kein anderer Gegenstand denken, für den wir Achtung haben könnten, als das Sittengesetz, oder solche Wesen, in denen wir uns auch das Sittengesetz als Bewegungsgrund ihrer Begehrungen denken.

1. Diese Achtung ist eigentlich ein Gefühl, welches durch die blosse Idee des Sittengesetzes in uns gewirkt wird. Es ist aber von allen übrigen Gefühlen specifisch verschieden. Denn

a) von allen übrigen Gefühlen können wir blos ihren Ursprung *a posteriori* erkennen; wir wissen nicht, ob uns ein Gegenstand mit Lust oder Unlust erfüllen werde, aber die Idee des Gesetzes muss ein Gefühl in uns hervorbringen, das allen Gefühlen der Neigung widersteht; denn sonst könnten wir es unmöglich als Gesetz für uns denken, d. i. der Befriedigung unsrer Naturtriebe vorziehen. Dieses Gefühl muss also so gut möglich seyn, als das Sittengesetz selbst, und wir sehen *a priori* ein, dass es möglich ist.

b) Alle übrigen Gefühle empfangen wir durch den Einfluss der Vorstellung des Objects auf unsere Gefühlsfähigkeit vermittelst unsrer Neigungen; nur dieses wird von uns durch den Vernunftbegriff (die Idee) des Sittengesetzes selbst gewirkt; denn wäre das nicht, so wären wir nicht frei bei der Befolgung des Sittengesetzes, sondern ein Spiel des durch dasselbe gewirkten Gefühls.

c) Jedes andere Gefühl lässt sich begreifen. Ich empfinde Lust am Genuss einer wohlschmeckenden Frucht, und ich begreife warum. Denn wie sollte mir das nicht Lust machen, was mir wohlschmeckt, und ausserdem

Digitized by Google

meinen Hunger ſtillt. Das Gefühl der Achtung für das Sittengeſetz iſt unbegreiflich; denn wie eine bloſse Idee alle Luſt an wirklichen Gegenſtänden, die den Sinnen ſchmeicheln, und ungeſtüm fordernde Naturtriebe beſiegen, und trotz ihnen das Begehrungsvermögen lenken kann, das begreift Niemand.

2. Noch deutlicher wird uns die Vorſtellung werden, die wir uns von der Achtung machen müſſen, wenn wir uns deutlich denken, wie der Wille oder das Begehrungsvermögen zum Wollen oder Begehren beſtimmt wird. Wenn irgend ein ſinnlicher Gegenſtand, z. B. eine Frucht, uns in die Sinne fällt, und der Naturtrieb, z. B. der Hunger, wirkt, ſo entſtehet eine Begierde nach dem Gegenſtande, und alſo, wenn wir die Frucht bereits einmal genoſſen haben, und ihren Wohlgeſchmack und ihre hungerſtillende Kraft kennen, eine Neigung zu derſelben, deren Befriedigung mit Luſt verknüpft iſt. Nun kömmt aber die Vorſtellung des Geſetzes dazu, das oft wider unſre Neigung ſpricht, oder uns das verbietet, wozu wir Neigung haben. Geſetzt nun, die Frucht wäre eines Andern Eigenthum, ſo ſagt das Geſetz: du ſollſt nicht ſtehlen. Hier kämpfen nun zwei Vorſtellungen gegen einander, die Neigung und die Vernunftvorſtellung des Verbots. Soll nun die letztere die Neigung in uns überwinden, und zwar ſie ganz allein, ohne daſs etwa Furcht vor der Schande, oder vor der Strafe, die vielleicht in der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem Diebſtahl verknüpft iſt, mit wirke (denn da möchte zuweilen eine Abneigung entſtehen, die gröſser wäre, als jene Neigung, und die Ueberwindung natürlich, und unwillkührlich, folglich nicht verdienſtlich ſeyn); ſo muſs

a) etwas in uns ſeyn, was jener Neigung entgegen wirkt, folglich Abneigung vor der Befriedigung derſelben hervorbringt, d. h. die Vorſtellung von der Befriedigung jener Neigung muſs mit Unluſt verknüpft ſeyn, ſobald dieſes Etwas wirkt. Dieſes Etwas iſt nun die bloſse Vorſtellung des Verbots, welche ein Gefühl gegen jene Neigung in uns wirken muſs.

b) Aber dieſes Gefühl, das der Neigung entgegen wirkt, kann auch nicht unwillkührlich ſeyn, wie

Digitized by Google

etwa die Furcht vor der Schande oder der Strafe, ſondern es muſs durch die Wirkung unſers eignen Willens auf unſre Fähigkeit, Luſt oder Unluſt zu fühlen, hervorgebracht werden.

c) Daher entſtehet hier das Unbegreifliche, daſs eine bloſse Vorſtellung der Vernunft das bewirkt, was ſonſt nur die Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes bewirken kann, und daſs der Wille vor dem durch die Vorſtellung des Gegenſtandes möglich werdenden Gefühl hergehet, und es hervorbringt, da ſonſt das Begehren auf das Gefühl (der Neigung) folgt, und durch daſſelbe hervorgebracht wird. Wir ſehen hier nur die Richtigkeit dieſer Vorſtellung ein; warum ſie unbegreiflich ſeyn muſs, werde ich in der Folge zeigen.

Dieſes unbegreifliche Gefühl nun iſt die Achtung für das Geſetz (P. 138. 139).

3. Die Achtung für das Geſetz iſt alſo zwar ein Gefühl, aber doch ein ſolches, das von jedem andern ſpecifiſch verſchieden iſt. Denn alle andere Gefühle werden durch Einfluſs der Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes auf unſre Fähigkeit des Gefühls empfangen; dieſes allein aber muſs ſelbſt gewirkt werden, wie (in 1, b. 2, b.) gezeigt worden. Da wir nun das Wohlgefallen, was wir an der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes finden, das Intereſſe am Gegenſtande nennen, ſo können wir ſagen, alle ſinnlichen Gegenſtände, zu denen wir Neigung haben, intereſſiren uns, oder flöſsen uns ein Intereſſe für ſich ein, aber an der Befolgung des Geſetzes nehmen wir ein Intereſſe (G. 38.); das Vermögen, ein ſolches moraliſches Intereſſe am Geſetze zu nehmen, oder zur Achtung fürs Geſetz, heiſst auch das moraliſche Gefühl (P. 141, 142), welches auch einige den moraliſchen Sinn nennen. Es iſt eigentlich das Vermögen der Vernunft, den Willen durch die Vorſtellung des Geſetzes wider die Neigung zu beſtimmen (die practiſche Vernunft); welches wegen der Unterdrückung der Neigung und des daraus entſpringenden Einfluſſes des Geſetzes auf den Willen das moraliſche Gefühl heiſst. S. Intereſſe.

Digitized by Google

4. Dennoch ist das Gesetz, als solches, d. i. abstrahirt von allen Belohnungen und Strafen, die etwa als mit der Befolgung oder Uebertretung desselben verbunden gedacht werden, weder ein Gegenstand der Neigung, noch der Furcht; nicht der Neigung, weil die Befolgung des Gesetzes kein Genuss ist, Neigung aber ist der Hang zu einem gewohnten Genuss; nicht der Furcht, weil die Uebertretung des Gesetzes kein Schmerz ist, Furcht aber ist Abneigung vor Schmerz. Die Vorstellung des Gesetzes selbst also hat auf die Gefühlsfähigkeit keinen Einfluss, da sie weder Zuneigung noch Abneigung gegen das Gesetz erregt. Wir haben aber das besondere Vermögen, Regeln des Handelns als Gesetze für uns zu erkennen, welches Vermögen die practische Vernunft heisst. Wir erkennen eine Regel des Handelns, z. B. die, nicht zu stehlen, als Gesetz für uns, heisst nichts anders, als, wir sind uns bewusst, dass unser Wille dieser Regel untergeordnet, ihr unterworfen seyn soll, und dieses Bewusstseyn ist eben die Achtung fürs Gesetz.

5. Die Achtung bestehet also darin, dass

a) unser Begehrungsvermögen, durch die Vorstellung des Gesetzes, willkührlich bestimmt wird, und eben darum den Namen eines Willens verdient;

b) dass wir uns dessen bewusst sind, dass es das Gesetz, und nicht etwa ein sinnlicher Gegenstand, etwa Furcht vor Strafe, oder Hoffnung der Belohnung ist, welches das Begehrungsvermögen bestimmt.

Und in so fern kann man die Achtung eine Wirkung des Gesetzes nennen, und sie auch so erklären: sie ist das Bewusstseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden (P. 143.). Wir werden in der Folge sehen, dass andre Philosophen dieses umgekehrt, und das Gesetz als eine Wirkung des moralischen Gefühls betrachtet haben.

6. Die Achtung hat indessen doch etwas analogisches mit Furcht und Neigung (P. 143. f.). Denn

Digitized by Google

a) als Unterwerfung unter ein Gesetz, wider alle Neigungen, d. i. unter ein Gebot, mit dessen Befolgung für das Subject, das eine Neigung zum Gegentheil hat, Zwang verbunden ist, enthält das Gefühl der Achtung keine Lust, sondern so fern vielmehr Unlust an der Handlung in sich; daher auch eine jede Pflicht ungern erfüllt wird, wenn die Erfüllung wirklich aus Pflicht geschieht. Dazu kömmt, dass dasjenige, was unsrer Selbstliebe Abbruch thut, uns zugleich zurücksetzt, indem es unsern Eigendünkel, oder das unbedingte Wohlgefallen an uns selbst, niederschlägt, oder uns demüthigt. Also demüthigt die Vorstellung des moralischen Gesetzes jeden Menschen, indem dieser mit derselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Und dieses ist ein negatives Gefühl, und wirklich pathologisch, oder ein solches, das aus unsern Neigungen wider unsern Willen entspringt; denn wir können nicht machen, dass die Vorstellung des Gesetzes uns nicht afficire, d. i. die practische Vernunft gänzlich aus uns wegschaffen, so dass wir in uns selbst alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengesetz ab (G. 20). Wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei (U. 16.). Und wir wären Sklaven des Sittengesetzes, wenn wir uns nicht dasselbe selbst gäben, und die Wirkung der practischen Vernunft, welche wir Achtung fürs Gesetz nennen, nicht Wirkung unsrer eigenen Causalität (einer unbegreiflichen Willkühr) wäre. Die Achtung ist in so fern so wenig ein Gefühl der Lust, dass man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überlässt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Critik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Deswegen sucht

Digitized by Google

man sich einzubilden, es zwecke lediglich auf unsern Vortheil ab, um der lästigen Achtung los zu werden, und es zum Gegenstande unsrer Neigung zu machen (P. 137.).

b) Da dieser Zwang aber durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch ein erhebendes Gefühl, welche Wirkung der practischen Vernunft auf die Fähigkeit des Gefühls die Selbstbilligung (ein angenehmes Gefühl der Billigung unseres moralischen Zustandes) genannt werden kann. Dadurch nehmlich, dass jenes Gefühl der Unlust den Widerstand der Neigung gegen das Gesetz aus dem Wege schafft, wird die Wirkung des Gesetzes auf das Subject positiv befördert, und in dieser Rücksicht ist jenes Gefühl zugleich Achtung für das Gesetz, welches Verhältniss eigentlich nichts sinnliches ist, sondern im Urtheil der Vernunft liegt. Hat man daher erst den Eigendünkel abgelegt, und der Achtung practischen Einfluss verstattet, so ist in diesem Gefühl wiederum so wenig Unlust, dass man sich an der Herrlichkeit des Sittengesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maasse selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben siehet (P. 138. U. 16.). Darum kann dieses Gefühl nur auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen (a und b), zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden (P. 133.). Dieses Gefühl kann nun, zum Unterschiede von den pathologischen, ein practisches genannt worden.

7. Alle Achtung für Personen ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz, z. B. der Rechtschaffenheit, der Wahrheit u. s. w., wovon die Person in sich das Beispiel aufstellt. Weil wir die Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor, das uns auffordert, ihr, durch Uebung, hierin ähnlich zu werden; darum haben wir auch Achtung für eine Person von ausgebildeten Talenten (P. 138. 139.). Auf Sachen geht Achtung gar nicht. Diese können Neigung, und wenn es Thiere sind, z. B. Pferde, Hunde,

Digitized by Google

Katzen u. ſ. w., ſo gar Liebe, andre Dinge, z. B. das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, Furcht, niemals aber Achtung in uns erwecken. Selbſt Bewunderung, z. B. der Stärke eines Thiers, iſt noch nicht Achtung. Man kann ſogar über die Macht eines Menſchen erſtaunen, ohne ihn zu achten. Nur für einen rechtſchaffenen Mann, der uns die Thunlichkeit des Geſetzes durch die That beweiſet, haben wir Achtung, wenn wir uns gleich ſelbſt eines gleichen Grades der Rechtſchaffenheit bewuſst ſind. Denn, da beim Menſchen immer alles Gute mangelhaft iſt, ſo ſchlägt das Geſetz, durch ein Beiſpiel anſchaulich gemacht, doch immer unſern Stolz nieder, da hingegen die Unlauterkeit des Mannes, den wir vor uns ſehen, uns nicht ſo bekannt iſt, als unſere eigene, daher er uns in einem reinern Lichte erſcheint. Achtung iſt ein Tribut, den wir dem Verdienſte nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äuſserlich damit zurückhalten, ſo können wir doch nicht verhüten, ſie innerlich zu empfinden (P. 135 — 137.).

8. Das moraliſche Geſetz alſo beſtimmt nicht nur objectiv, oder allgemein geltend für alle vernünftige Weſen, den Gegenſtand der Handlung, oder was gut und böſe iſt *), ſondern auch ſubjectiv das Begehrungsvermögen (des Einzelnen) durch das Gefühl der Achtung, und in ſo fern iſt daſſelbe Triebfeder, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluſs hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluſſe des Geſetzes auf den Willen beförderlich iſt (P. 158.).

9. Heinrich Home (Verſuche über die erſten Gründe der Sittlichkeit V. II. K. 2.) ſagt: „Wir haben ein beſonderes Gefühl, vermöge deſſen wir billigen oder miſsbilligen, und dieſes Gefühl iſt überflüſsig hinreichend, uns zu zeigen, was wir thun, oder was wir nicht thun ſollen.“ Hiernach geht alſo ein Gefühl, das auf Moralität geſtimmt iſt, im Subject vor dem Geſetz her, oder es wird durch dieſes Gefühl beſtimmt, was Geſetz

*) Sollte nicht das διαϑητηριον Hebr. 5, 14, das moraliſche Gefühl, als Anlage ſeyn?

Digitized by Google

für unſere Handlungen iſt. Das iſt aber unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung darf aber nicht ſinnlich, ſondern muſs das Geſetz ſelbſt ſeyn. Hätten wir keine ſinnlichen Gefühle, ſo hätten wir freilich keine Neigungen, und alſo auch nicht das Gefühl, welches Achtung heiſst; aber die Urſache der Beſtimmung der Gefühlsfähigkeit zur Achtung liegt doch in der reinen practiſchen Vernunft, und dieſes Gefühl kann daher ſeines Urſprungs wegen nicht pathologiſch, oder unwillkührlich aus der Neigung entſprungen, ſondern muſs practiſch gewirkt, oder durch die reine Vernunft hervorgebracht, heiſsen. Dadurch, daſs die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes der Selbſtliebe den Einfluſs und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, als ſei das Subject der Gegenſtand eines unbedingten Wohlgefallens, wird das Hinderniſs der reinen practiſchen Vernunft vermindert, und die Vorſtellung des Vorzuges ihres objectiven oder allgemeingültigen Geſetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des Geſetzes durch die Wegſchaffung des Gegengewichts der Neigung, alſo relativ, oder im Verhältniſse auf einen durch die Antriebe der Sinnlichkeit afficirten Willen, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht. Und ſo iſt die Achtung fürs Geſetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, ſondern ſie iſt die Sittlichkeit ſelbſt, welche objectiv als ein Sittengeſetz, ſubjectiv als Triebfeder betrachtet wird. Die practiſche Vernunft verſchafft nehmlich, als Vermögen der Sittlichkeit, dadurch, daſs ſie der Selbſtliebe oder dem Inbegriff aller Neigungen (im Gegenſatze mit practiſcher Vernunft) alle Anſprüche abſchlägt, dem Geſetze, das dann allein Einfluſs hat, Anſehn. Noch iſt hierbei zu merken: daſs, weil die Achtung eine Wirkung auf die Gefühlsfähigkeit iſt, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Weſens, ſie dieſe Sinnlichkeit vorausſetzt. Da nun jede Empfindung, folglich auch jedes Gefühl, alſo auch das moraliſche, Grade haben muſs, über welche noch immer höhere Grade gedacht werden können, ſo ſetzt das moraliſche Gefühl die Endlichkeit ſolcher Weſen voraus, denen das moraliſche Geſetz Achtung auflegt. Achtung fürs Geſetz kann alſo einem höchſten, oder auch einem

Digitized by Google

von aller Sinnlichkeit freien Wesen, wie Gott gedacht wird, nicht beigelegt werden. Denn da es für dasselbe kein Hinderniss der practischen Vernunft geben kann, dergleichen die Sinnlichkeit ist, so kann es auch weder gedemüthigt, noch erhoben werden, oder das Gefühl der Selbstbilligung haben (P. 134. 135.). Das moralische Gefühl dient also nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder, um das Sittengesetz in sich zur Maxime oder zur Regel der Handlungen zu machen (P. 135.).

10. Diese Achtung fürs Gesetz wird nun hauptsächlich erfordert, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen seyn soll. Denn die Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Es wird also zweierlei erfordert, wenn es von einer Handlung gelten soll, dass durch sie eine Pflicht, aus Pflicht, erfüllt worden sei:

a) die objective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie für eine jede Vernunft gültig ist, nehmlich, sie muss mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Dann ist die Handlung pflichtmäfsig, und diese Beschaffenheit heisst auch die moralische Nothwendigkeit, die Gesetzmäfsigkeit oder Legalität der Handlung;

b) die subjective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie aus der besondern Triebfeder des Subjects entsprungen ist; da muss der Wille blos durch die Achtung fürs Gesetz zu derselben bestimmt worden seyn. Dann erst ist die Handlung aus Pflicht, blos um des Gesetzes willen, d. i. aus Achtuug fürs Gesetz geschehen, und diese Beschaffenheit heisst auch die Moralität oder der moralische Werth der Handlung (P. 144.).

11. Wir müssen also das moralische Gefühl oder die Achtung fürs Gesetz ja nicht für einerlei mit dem sogenannten guten Herzen halten. Derjenige hat ein gutes Herz, dessen Neigungen auf solche Gegenstände gerichtet sind, welche das Sittengesetz zum Inhalt ihrer Maximen oder Lebensvorschriften macht. Dann geschieht das aus Neigung, was aus Achtung fürs

Digitized by Google

Gesetz geschehen sollte, die Handlung ist legal, aber nicht moralisch. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaafsen, gleichsam als Volontaire (Menschen, die nicht dazu verbunden sind) uns mit stolzen Einbildungen über den Gedanken von Pflicht (d. h. dafs wir wider unsre Neigungen genöthigt werden,) wegzusetzen, und uns schmeicheln, als wollten wir, vom Gebote unabhängig, dasjenige aus eigener Lust thun, was das Gebot andern gebietet, und wozu folglich für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin oder Zucht der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts entziehen, oder dem Ansehn des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, dafs wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäfs, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Pflicht und Schuldigkeit, nicht aber Liebe und freies Wohlwollen sind die Benennungen, die wir allein unserm Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch practische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehn des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben, etwa aus Liebe zur Ordnung, erfüllt würde (P. 146. 147.).

12. Das Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten (Matth. 22, 37.) widerspricht dem nicht. Denn als Gebot fordert es Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläfst es nicht der beliebigen Wahl eines guten Herzens, sich diese Liebe zum Grund-

Digitized by Google

ſatz ſeiner Handlungen zu machen. Es iſt aber hier bloſs von einer practiſchen Liebe die Rede. Denn Gott können wir nicht ſinnlich lieben, weil er kein Gegenſtand iſt, der uns in die Sinne fällt, und alſo Einfluſs auf unſer Gefühl, und ſo eine Neigung in uns hervorbringen könnte. Bei Menſchen iſt nun das wohl der Fall, aber es iſt nicht möglich, auf Befehl zu lieben, oder eine Neigung in uns hervorzubringen, wenn der Gegenſtand nicht liebenswürdig iſt. Ich kann unmöglich Zuneigung zu einem, der Geſinnung nach verworfenen, und dem äuſsern Anſehn nach, höchſt widerlichen Räuber haben. Gott lieben heiſst alſo, ſeine Gebote gerne thun, den Nächſten lieben, alle Pflichten gegen ihn gerne erfüllen. Das Gebot aber kann auch nicht gebieten, dieſe Geſinnung wirklich zu haben, ſondern darnach zu ſtreben. Das drücken auch die Worte Jeſu aus, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe, und von allen deinen Kräften (Marc. 12, 30.). Denn thäte man das gerne, was das Gebot gebietet, ſo wäre das Gebot überflüſſig, thun wir es aber nicht gerne, ſondern aus Achtung fürs Geſetz, ja macht das Gebot gar dieſe Achtung zur Triebfeder, ſo würde es das Gegentheil (das Thun der Pflicht mit Unluſt) von dem wirken, was es gebietet (das Thun der Pflicht mit Luſt). Dieſes Geſetz ſtellt alſo das Ideal der Heiligkeit auf, oder die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit, dem wir uns nur in einem unendlichen Fortſchreiten nähern können. Könnte nehmlich ein vernünftiges Geſchöpf jemals alle moraliſche Geſetze völlig gerne thun, ſo müſste es keines Selbſtzwangs mehr bedürfen. Das iſt aber nicht möglich. Denn da es immer abhängig bleibt in Anſehung deſſen, was zu ſeiner Zufriedenheit erfordert wird, ſo kann es nie ganz frei von Begierden und Neigungen werden; da nun dieſe mit dem moraliſchen Geſetze nicht einerlei Quelle haben, ſo wird ihre Zuſammenſtimmung immer zufällig, mithin ihre Nichtzuſammenſtimmung immer möglich ſeyn, alſo immer Achtung fürs Geſetz, die aber mit Unluſt verknüpft iſt (6, a), der Grund der Befolgung deſſelben ſeyn müſſen (10, b); das Geſetz wird daher immer Gebot für

Digitized by Google

ein ſolches Weſen bleiben (6, a), und ſeine Tugend nie in Heiligkeit übergehen, d. i. die Achtung fürs Geſetz wird ſich nie in Liebe zu demſelben verwandeln (P. 147 — 150.).

13. Hierdurch wird nicht nur der Religionsſchwärmerei (Ueberſchreitung der Grenzen der Vernunft in Beziehung auf den Begriff der Gottheit) in Anſehung der Liebe Gottes, ſondern auch der moraliſchen Schwärmerei (der Ueberſchreitung der Grenzen, die die practiſche reine Vernunft der Menſchheit ſetzt) in Anſehung der Liebe des Nächſten, vorgebeuget. Die ſittliche Stufe, worauf jedes vernünftige Geſchöpf (endliche Weſen) ſtehet, iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz, ſein moraliſcher Zuſtand iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen. Wenn man die Gemüther in den Wahn verſetzt, der Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ſei nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Geſetz (10, b), deſſen Joch ſie tragen müſsten, dem ſie gehorchen müſsten, ſondern die Handlung ſei ein Verdienſt, das ſie ſich machen könnten, ſo iſt das moraliſche Schwärmerei; denn nicht zu gedenken, daſs die Triebfeder alsdann pathologiſch iſt, weil ſie in der Selbſtliebe beſtehet, ſo iſt es phantaſtiſch, ſich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu ſchmeicheln, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſei. Es laſſen ſich wohl Handlungen andrer, wenn ſie bloſs um der Pflicht willen, und mit groſser Aufopferung geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch nur ſo fern Spuren da ſind, daſs ſie ganz aus Achtung für die Pflicht geſchehen ſind. Will man ſie aber Jemanden als Beiſpiel zur Nachfolge vorſtellen, ſo muſs durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moraliſche Gefühl (10, b)) zur Triebfeder gebraucht werden, welche es nicht unſerm Eigendünkel (eiteln Selbſtliebe) überläſst, uns auf verdienſtlichen Werth was zu Gute zu thun. Wir werden auch gewiſs zu allen preiswürdigen Handlungen

Digitized by Google

ein Gebot finden, folglich, dafs ſie nicht von unſerm Belieben abhängen (P. 150 — 152.).

14. Kant giebt (in der Critik der Urtheilskraft §. 27. S. 95.) noch eine andere Erklärung von der Achtung, nehmlich ſie ſei das Gefühl der Unangemeſſenheit unſeres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Geſetz iſt. Es iſt nun die Frage: wie ſtimmt dieſe Erklärung mit der vorher gegebenen überein?

a) Wir haben geſehen, dafs die Achtung ein Gefühl iſt, das durch die bloſse Idee des Sittengeſetzes in uns gewirkt wird (1); folglich mufs bei dem Gefühl der Achtung eine Idee in unſerm Vorſtellungsvermögen ſeyn, die für uns Geſetz iſt; aber

b) ſoll auch dieſe Idee durch das Vermögen unſers Willens ganz allein Einfluſs auf unſere Willensbeſtimmung haben, ſo dafs wir nichts weiter wollen, als was das Geſetz will. Nun haben wir aber Neigungen, die oft ganz was anders begehren, als was das Geſetz will, und dieſe Neigungen können wir unterdrücken und dadurch dem Geſetz Eingang bei uns verſchaffen. Da dieſes nun durch das Gefühl der Achtung geſchieht, ſo iſt dieſes Gefühl des Widerſtandes gegen die Neigung zugleich ein Gefühl davon, wie unangemeſſen wir noch dem Sittengeſetz ſind, oder wie ſehr wir immer noch hinter der Idee deſſelben zurückbleiben, und wie unangemeſſen alſo immer noch das Vermögen unſers Willens zur Erreichung der Idee des Geſetzes iſt.

c) Da es nun unſere eigene Vernunft iſt, die die Erreichung jener Idee von uns fordert, und durch den Einfluſs auf unſern Willen auch zeigt, dafs es unſre Beſtimmung iſt, nach jener Angemeſſenheit zu ſtreben, ſo iſt die Achtung fürs Geſetz zugleich Achtung für unſern eigenen, durch die Vernunft beſtimmten Willen, und für unſre Beſtrebung, nehmlich die, die Angemeſſenheit unſers Willens zur Idee des Sittengeſetzes in uns zu bewirken.

15. Wie unterſcheidet ſich aber Achtung von Hochachtung, Ehrfurcht und dem Gefühl des Erhabenen?

Digitized by Google

a) Ehrfurcht ist auch ein Gefühl, es wäre nehmlich, der Etymologie nach, das Gefühl der Furcht vor der Ehre, die einem Gegenstande gebührt. Nun ist Furcht die Abneigung vor Schmerz, und Ehre ist das Interesse für die Achtung, die einem Gegenstande gebührt, und welches entweder in dem zu ehrenden Wesen selbst, oder in einem Andern ist, der dasselbe ehret. Ehren heisst aber dieses Interesse äussern, oder durch gewisse Zeichen die Achtung zu erkennen geben. Da nun alle Achtung unsrer Selbstliebe Abbruch thut, und uns demüthigt, so mischt sich unter das Interesse an der Achtung, die dem (zu ehrenden) Wesen gebührt, eine Unlust, die etwas Analogisches mit Schmerz hat, ohne doch wegen des Interesse daran selbst Schmerz zu seyn, und dieses Gefühl ist die Ehrfurcht, welche Achtung erweckt, aber nicht die Achtung selbst, sondern die mit einem Interesse an der Achtung verbundene Unlust ist. Die Majestät des Gesetzes flösst Ehrfurcht ein, welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter erweckt (R. 11.*).

b) Schiller sagt (in der neuen Thalia 3. B. S. 217.). „Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechseln. Achtung geht nur auf das Verhältnifs der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner practischer Vernunft überhaupt, ohne Rückficht auf eine wirkliche Erfüllung. Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäfs handelt, empfunden. Daher ist Achtung kein angenehmes, eher drückendes Gefühl, Hochachtung hat hingegen etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes (da sie das Interesse am Gesetz befriedigt) Vernunftwesen erfreuen mufs. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. Achten mufs auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müfste er aufhören, ein Nichtswürdiger zu seyn." Allein das Interesse am Gesetz ist nicht pathologisch, sondern selbstgewirkt, und das Gesetz kein Gegenstand der Neigung (5. 4.), es kann daher auch der Anblick der Realisirung desselben

Digitized by Google

nicht Liebe unter die Achtung mischen. Das Wort Hoch zeigt allerdings an, dafs Hochachtung nicht eine absolute Achtung ist, wie die Achtung fürs Gesetz, welche in Beziehung aufs Gesetz keine Grade haben kann, aber in Beziehung auf ein Wesen, welches das Gesetz unvollkommen befolgt, und daher mehr oder weniger Achtung erweckt, relativ, und folglich gegen ein Wesen, welches das Gesetz selten übertritt, Hochachtung genannt wird. Wenn der Nichtswürdige keine Hochachtung für den Tugendhaften hat, so rührt das davon her, dafs er zu seiner eigenen Entschuldigung sich überredet, alle übrigen heuchelten nur Tugend, bei keinem wirke die subjective moralische Triebfeder (Achtung fürs Gesetz) die gesetzmäfsigen Handlungen; folglich rührt es von seinem Unglauben an die Tugend der Menschen her (R. 10. *)).

c) Das Gefühl des Erhabenen ist ebenfalls ein Gefühl der Achtung, nehmlich der Achtung für unsere eigene Bestimmung. Wir nennen nehmlich etwas erhaben, wenn das Vermögen unserer Einbildungskraft nicht zureichen will, die Gröfse desselben zu fassen, z. B. den fürchterlich tobenden Ocean, eine unübersehbare egyptische Pyramide u. s. w. Nun ist unsere Vernunft das Vermögen, welches die Vollendung dessen fordert, was der Verstand denkt, und die Vernunftbegriffe oder Ideen sind nichts anders, als Vorstellungen von der Vollendung der Reihen von Begriffen, welche der Verstand liefert (s. *a priori.* 24, c. Idee); die Einbildungskraft aber ist nur ein Vermögen, sich der Gränze, welche die Vernunft in der Idee aufstellt, ohne Ende zu nähern. Die Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft überhaupt erregt daher, beim Anblick eines erhabenen Gegenstandes, ein Gefühl in uns, welches das Gefühl des Erhabenen ist, und um dessentwillen wir eben den Gegenstand erhaben nennen, ob es wohl eigentlich unsere Gemüthsstimmung ist. Die Vernunft schreibt uns nehmlich, beim Anblick eines solchen Gegenstandes, die Zusammenfassung desselben durch die Einbildungskraft als ein Gesetz vor, die Einbildungskraft vermag es aber nicht vollkommen, daher entstehet das Gefühl, welches wir Achtung nennen. Nun ist es aber

Digitized by Google

nicht der Gegenſtand, den wir achten, ſondern das Geſetz der Vernunft, welches uns hier die Zuſammenfaſſung des Gegenſtandes in der Anſchauung eines Ganzen vorſchreibt, d. i. unſere eigene Beſtimmung (14, c.); nur daſs wir hier dieſe unſere Beſtimmung mit dem ſinnlichen Gegenſtande verwechſeln, und letztern erhaben nennen, weil er uns die Ueberlegenheit unſerer Vernunft über unſer ſinnliches Vermögen der Einbildungskraft, folglich unſere Vernunftbeſtimmung, gleichſam anſchaulich macht (U. 96.). Man kann alſo ſagen, das Gefühl des Erhabenen iſt das Gefühl der Achtung, wenn es durch einen ſinnlichen Gegenſtand erweckt wird, welcher alsdann erhaben heifst, und welcher uns Achtung einzuflöſsen ſcheint, die aber eigentlich Achtung für das Geſetz unſerer Vernunft iſt. S. Erhaben.

16. Wie nun die bloſse Vernunftidee des Sittengeſezzes unſern Willen beſtimmen kann, ſo daſs derſelbe auf die Gefühlsfähigkeit wirkt, und Achtung fürs Geſetz hervorbringt, iſt unbegreiflich. Wir können aber einſehen, warum es unbegreiflich ſeyn muſs. Die Willensbeſtimmung iſt nehmlich ein Phänomen, oder eine Erſcheinung im innern Sinn, dieſe kann nur wieder aus andern Erſcheinungen, die ihre Urſachen ſind, erklärt werden. Daher iſt es begreiflich, wie ein Gegenſtand in der Natur eine Begierde erwecken kann. Das Sittengeſetz iſt aber kein Gegenſtand in der Natur, ſondern ein bloſser Vernunftbegriff, oder eine Idee. Nun können wir bloſs ſinnliche Gegenſtände als Urſachen erkennen, ſ. Urſache; überſinnliche hingegen, z. B. Gott, und hier, das Sittengeſetz, ſind nur die Vorſtellung von einer Urſache überhaupt, ſie laſſen ſich bloſs als Urſache denken. Wir können alſo einſehen, daſs bei einer moraliſchen Handlung das Sittengeſetz als Triebfeder wirken müſſe. Da nun moraliſche Handlungen von unmoraliſchen im Begriff des Werths einer Handlung unterſchieden werden müſſen, ſo ſehen wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder die Apriorität der Achtung fürs Geſetz ein, ohne von ihrer Möglichkeit den mindeſten Begriff zu haben, weil dazu Erkenntniſs des Ueberſinnlichen gehören würde, welche uns unmöglich iſt.

17. Noch eine Schwierigkeit will ich zum Schluſs dieſes Artikels löſen. Es ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, zwiſchen der Behauptung, das Gefühl der Achtung wird von uns ſelbſt gewirkt (1, b.), es kann nicht unwillkührlich ſeyn (2, b.), und der, die Achtung entſpringt aus unſern Neigungen wider unſern Willen, wir können die practiſche Vernunft nicht gänzlich aus uns wegſchaffen, ſo daſs wir alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengeſetz ab (6, a.). Dieſer Scheinwiderſpruch hat ſogar Manchen auf den Gedanken gebracht, ſich die Achtung, die das Geſetz wirkt, und die Neigung, die der ſinnliche Gegenſtand wirkt, als zwei Triebfedern vorzuſtellen, die in uns unwillkührlich gegen einander wirken, und der Freiheit das Geſchäft aufzutragen, ſich für eine von beiden Triebfedern zu erklären, und dadurch den Ausſchlag für die moraliſch gute oder ſchlechte Handlung zu geben. Allein, die practiſche Vernunft zwingt uns Achtung für das Sittengeſetz ab, heiſst, wir können die Anlage zur Moralität nicht ſo gänzlich in uns ausrotten, daſs wenn wir an die Idee des Sittengeſetzes denken, gar keine Achtung für daſſelbe mehr in uns gewirkt werden ſollte. Dieſes kömmt uns nun als ein Naturmechanismus vor, wider den wir nicht können. Das rührt nun daher, weil die practiſche Vernunft hier als eine Urſache gedacht werden muſs, welche die Achtung hervorbringt. Die Achtung als ein Gefühl iſt eine Wirkung in der Natur, und läſst ſich als Wirkung begreifen, nehmlich daſs ſie entſtehen muſs, wenn ihre Urſache vorhanden iſt. Die practiſche Vernunft iſt aber keine Urſache in der Natur, ſondern nur ein Analogon derſelben. Nun iſt aber die Nothwendigkeit ihrer Wirkung eben das, was bei derſelben wegfällt, weil ſie eine Urſache durch Freiheit iſt. Folglich kann ſie nur als Urſache gedacht und nicht begriffen werden. So lange der Menſch alſo practiſche Vernunft hat, iſt es begreiflich, daſs die Wirkung, die Achtung fürs Geſetz, nicht ganz aufhören kann, weil die Wirkung aus der Urſache entſpringen muſs; aber es iſt nicht begreiflich,

Digitized by Google

daſs die practiſche Vernunft dieſe Wirkung durch Freiheit, alſo willkührlich, hervorbringe, von welcher Cauſalität wir keine Begriffe haben, ob ſie gleich bei dem Moralgeſetz vorausgeſetzt wird. Daher wird alſo die Achtung, als Wirkung aufs Gefühl, für nothwendig erkannt, aber iſt in ſo fern nichts moraliſches, ſondern etwas pathologiſches, oder den Neigungen mechaniſch widerſtehendes; aber als von der practiſchen Vernunft bewirkt, als willkührlich und ſelbſtgewirkt gedacht, und iſt ſo fern nichts phyſiſches oder pathologiſches, ſondern das reine Urtheil der Vernunft.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 14. 16. 20. 38.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 126 — 159.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. S. 15. 95. 96.

Acroamatiſch.

Acroamatiſche, discurſive, philoſophiſche Beweiſe nennt Kant diejenigen Beweiſe, die aus Begriffen geführt werden. Wenn man nehmlich eine Behauptung beweiſen will, ſo kömmt es darauf an, wie die Behauptung beſchaffen ſei. Iſt ſie von der Art, daſs wir mit Hülfe der Einbildungskraft das, was wir behaupten, gleichſam ſelbſt machen können, ſo wird dadurch daſſelbe gleichſam hervorgebracht, oder in Gedanken ſinnlich dargeſtellt, und folglich damit bewieſen. Dies Hervorbringen, oder ſinnliche Darſtellen in Gedanken, heiſst die Conſtruction, und iſt bei ſolchen Behauptungen, die nur acroamatiſch bewieſen werden können, nicht möglich. In den acroamatiſchen Beweiſen hat man den Gegenſtand der Begriffe, von denen geredet wird, bloſs in Gedanken, und drückt die Begriffe bloſs durch Worte, aber nicht durch ſinnliche Darſtellung aus. Das Wort acroamatiſch iſt griechiſch, und bedeutet etwas, das zum Hören gehört. In den acroamatiſchen Beweiſen hört man bloſs die Beweisgründe, in den mathematiſchen, die daher auch intuitive (zum Sehen gehörige) heiſsen, ſieht man ſie in der Conſtruction. Man nennt dieſe Beweiſe auch

discurſive, nach dem Lateiniſchen, welches ausdrückt, daſs ſie nur durch Worte geführt werden. In der Philoſophie giebt es keine andern Beweiſe, da ſie hingegen in der Mathematik gar nicht verſtattet ſind, weil in derſelben alles demonſtrirt, d. i. durch ſichtbare Darſtellung (Conſtruction) bewieſen werden muſs.

Für diejenigen, welche mit der Geometrie, oder der Wiſſenſchaft vom Raum vermittelſt ſolcher Conſtructionen, nicht bekannt ſind, wird es nöthig ſeyn, erſt das Beiſpiel eines ſolchen nicht acroamatiſchen Beweiſes zu geben, damit ſie alsdann das Eigenthümliche des acroamatiſchen deſto deutlicher einſehen.

1. Der Geometer nennt einen jeden von drei Seiten eingeſchloſſenen Raum einen Triangel, ABC ſei das Bild eines ſolchen Triangels. Der Geometer macht nehmlich ſolche Bilder der Gegenſtände, die er ſich in Gedanken vorſtellt, um ſich ſelbſt und andern deutlicher zu werden. Dieſe Bilder ſtellen aber niemals den Gegenſtand ſelbſt vollkommen dar. Denn der Triangel ABC ſchlieſst z. B. einen beſtimmten in der Erfahrung gegebenen Raum ein, dahingegen der Geometer unter einem Triangel jeden groſsen oder kleinen, von Linien ungleicher oder gleicher Länge eingeſchloſſenen Raum verſtehet, welches kein Bild darſtellen kann. Von einem ſolchen Triangel wird nun z. B. behauptet, er ſei gleichſeitig, oder die drei einſchlieſsenden Linien ſeien von gleicher Länge, wenn er unter folgenden drei Bedingungen gemacht werde:

a) Um den Endpunct (A) einer geraden Linie (AB), deren Länge man beſtimmen kann, wie man will, und die man daher die gegebene oder beſtimmte Linie nennt, mache man eine krumme Linie (BCD) ſo, daſs alle gerade Linien, die von jedem möglichen Punct dieſer krummen Linie bis zu jenem Endpunct gezogen werden können, gleiche Länge haben. Eine ſolche krumme Linie heiſst ein Kreis oder Cirkel. Der Endpunct heiſst dann der Mittelpunct dieſes Kreiſes, und jede ſolche vorher angeführte gerade Linie wird der Halbmeſſer des Kreiſes genannt, und ſei, in dieſem Fall, ſo lang als AB.

Digitized by Google

b) Um den andern Endpunct (B) derſelben Linie (AB) mache man einen gleichen Kreis (ACE), deſſen Halbmeſſer auch die Linie (AB) ſei, deren Endpunct (B) der Mittelpunct des Kreiſes iſt.

c) Endlich ziehe man von dem Durchſchnittspunct beider Kreiſe (C) die andern beiden Linien des Triangels nach den beiden Endpuncten (A und B).

2. Der Beweis, daſs die drei Seiten eines ſolchen Triangels einander gleich ſind, iſt nun nicht acroamatiſch, ſondern intuitiv oder anſchauend, denn er wird nicht bloſs mit Worten, ſondern durch ſinnliche Anſchauungen geführt, obwohl *a priori*, denn er gilt nicht bloſs von dem hier auf dem Papier gezeichneten, ſondern jedem möglichen Triangel, und man ſiehet aus demſelben, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt. Es heiſst nun ſo:

a) *Die Linie* (AC), welche vom Durchſchnittspunct der *Kreiſe nach* dem Endpunct (A) der gegebenen Linie gehet, iſt mit dieſer von gleicher Länge, denn ſie ſind beide Halbmeſſer eines und deſſelben Kreiſes (ABC).

b) Die andere Linie vom Durchſchnittspunct (C) nach dem andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) iſt ebenfalls von gleicher Länge mit derſelben, denn *ſie ſind* auch beide Halbmeſſer eines und deſſelben Kreiſes (ACE).

c) Nun iſt es ein Grundſatz, daſs, wenn zwei Dinge ſo groſs ſind, als ein Drittes, ſie nothwendig beide von gleicher Gröſse ſeyn müſſen. Da nun hier beide Linien (CA und CB) vom Durchſchnittspunct (C) nach den Endpuncten (A und B) der gegebenen Linie (AB) mit dieſer von gleicher Länge ſind, ſo müſſen ſie vermöge jenes Grundſatzes beide, und folglich alle drei Linien (AC, AB und BC), von gleicher Länge, das heiſst, der Triangel muſs gleichſeitig ſeyn; welches eben bewieſen werden ſollte.

3. So beweiſen, heiſst demonſtriren, oder einen ſichtbaren, intuitiven oder anſchauenden Beweis führen, welches allein durch die Conſtruction (in 1, a. b. c.) möglich war.

Digitized by Google

4. Ganz anders iſt es hingegen mit einem acroamatiſchen Beweiſe. Es ſei z. B. der Satz zu beweiſen: die Erſcheinungen ſtehen, ſofern ſie zugleich ſind, als Subſtanzen, in Anſehung ihrer Accidenzen, in durchgängiger Wechſelwirkung. Könnten wir hier das, was in den Erſcheinungen, d. h. in jedem ſinnlichen Erfahrungsgegenſtande, die Subſtanz iſt, oder das, was immer bleibt, wenn ſich der Gegenſtand auch noch ſo ſehr verändert, in der Einbildungskraft darſtellen, und uns ſogar, wie vom Triangel, ein Bild davon auf dem Papier entwerfen, und dann davon zeigen, daſs die Accidenzen, die wir an derſelben anſchaueten, durch die Wirkung beider Subſtanzen auf einander ſo wechſelten, daſs kein Accidenz in der einen Subſtanz B durch die Subſtanz A einem andern weichen müſſe, ohne daſs die Subſtanz A durch die Subſtanz B gleichfalls eine Veränderung leide, d. i. daſs keine Wirkung entſtehen könne, ohne eine Zurückwirkung, ſo wäre der Beweis anſchauend, Satz und Beweis ein Theil der Mathematik, und der Beweis ſelbſt eine Demonſtration. Allein das iſt nicht möglich. Nur Gröſsen können conſtruirt werden, Subſtanz, Accidenz, Wechſelwirkung ſind Begriffe und keine Anſchauungen, oder ſinnliche Vorſtellungen *a priori*, und können daher nur durch ihre Merkmale gedacht, aber nicht angeſchauet, oder ſinnlich vorgeſtellt, und nicht conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden. Der ganze Beweis muſs daher bloſs durch die Gedanken gehen, ohne alle Beihülfe einer in Worten anzugebenden Darſtellung der Sache ſelbſt, und kann alſo nur durch Worte geführt werden. Zu dem Ende muſs ich mir erſt deutlich denken, was Erſcheinung, Subſtanz, Accidenz, Wechſelwirkung iſt, oder die Merkmale dieſer Begriffe in Gedanken aufſuchen. Weiſs ich nun, daſs Erſcheinung jeden ſinnlichen Gegenſtand in der Erfahrung, der noch nicht durch Begriffe beſtimmt iſt, ſondern bloſs angeſchauet wird, Subſtanz das, was in dieſem Gegenſtande immer bleibt, Accidenz das, was an dieſem Gegenſtande immer wechſelt, und Wechſelwirkung diejenige Wirkung des Gegenſtandes auf ei-

Digitized by Google

nen andern, die nicht ohne Zurückwirkung des letztern auf den erſtern erfolgen kann, bedeutet, z. B. daſs ich mit dem Fuſs nicht auf den Fuſsboden meines Zimmers treten kann, ohne daſs der Fuſsboden auf meinen Fuſs zurückdrückt; dann ſind mir die Begriffe deutlich, und der Beweis erſt möglich. Da der Beweis nun bloſs durch Begriffe geführt wird, ſo muſs ich wieder alle dieſe Begriffe verſtehen, oder die Gegenſtände, welche durch ſie gedacht werden, begreifen, und ihre Verbindung unter einander und mit dem zu beweiſenden Satze durchdenken, wodurch es mir erſt möglich wird, den Beweis ſelbſt zu faſſen und ſeine beweiſende Kraft zu erfahren.

5. Der zu beweiſende Satz iſt alſo: alle ſinnliche Gegenſtände, wenn ſie zugleich ſeyn ſollen, müſſen nothwendig ſo auf einander wirken, daſs die Wirkung ohne Zurückwirkung nicht möglich iſt. Es wird hier etwas von ſinnlichen Gegenſtänden behauptet, d. h. von etwas, was weder ein Ding an ſich iſt, das, unabhängig von unſrer Art zu erkennen, wirklich ſo vorhanden wäre, wie wir es erkennen (ſ. an ſich), noch ein bloſses Spiel unſerer Einbildungskraft. In unſerer Wahrnehmung folgt eine Vorſtellung auf die andere, wir können uns nicht mehrere Vorſtellungen auf einmal, ſondern nur nach einander bewuſst werden. Soll nun eine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich ſeyn, d. h. ſollen wir ſinnliche Gegenſtände nicht für eben ſo nach einander exiſtirend halten, als wir ſie nach einander wahrnehmen, ſo muſs in unſerm Verſtande etwas ſeyn, wodurch die Ordnung, in der wir ſie wahrnehmen, für willkührlich erkannt, alſo dieſe Willkührlichkeit der Ordnung nothwendig und allgemein wird. Es muſs jedermann begreifen können, daſs es von ihm abhängt, in welcher Ordnung er die vorhandenen Dinge wahrnehmen will; worin eben ihre Gleichzeitigkeit beſtehet. Dieſes iſt nun nicht anders zu begreifen, als durch einen reinen Verſtandesbegriff, d. i. einen ſolchen Begriff, der aus dem Verſtande entſpringt, und welchem der Stoff zur Anſchauung gleichzeitiger Dinge unterworfen ſeyn muſs.

Digitized by Google

Dieſes iſt der Begriff der Wechſelwirkung, vermöge deſſen alle gleichzeitigen Dinge als ſolche erkannt werden müſſen, die alle ſo auf einander wirken, daſs die Wirkung des einen ohne Zurückwirkung des andern nicht möglich iſt. Ohne dieſen Verſtandesbegriff wäre keine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich, wir würden vielmehr die Dinge für ſolche halten, die in denſelben verſchiedenen Zeiten (alſo nach einander) exiſtiren, in welchen wir ſie wahrnehmen. Drückte z. B. der Fuſsboden nicht auf meinen Fuſs zurück, und wüſste ich alſo nicht, daſs auch auf die Wahrnehmung des Fuſsbodens etwas in meinem Fuſs als nothwendig folgt, ſo wüſste ich nicht, daſs der Fuſsboden mit meinem Fuſs zugleich exiſtirte, ſondern da ich ihn erſt bei der Wirkung meines Fuſses wahrnähme, ſo wüſste ich bloſs, daſs dieſe Wahrnehmung auf die meines Fuſses folgte. Ich würde daher beide in verſchiedene Zeiten nach einander ſetzen, weil ich ſie ſo wahrnehme. Der Begriff der Wechſelwirkung macht es alſo möglich, daſs ich Dinge für gleichzeitig erkenne, die ich doch der Beſchaffenheit meines Wahrnehmungsvermögens nach zu verſchiedenen Zeiten wahrnehme.

6. Dieſer Beweis iſt unumſtöſslich. Es wird gewiſs Niemand zeigen können, wie es möglich ſei, Dinge als gleichzeitig wahrzunehmen, wenn ſie nicht Accidenzen an ſich hätten, die als wechſelſeitige Wirkungen von einander erkannt werden müſſen, ſo daſs das Gegentheil, daſs ſie nehmlich auch wohl nach einander ſeyn können, gar nicht möglich iſt. Allein die Gewiſsheit davon, daſs alle Erſcheinungen in durchgängiger Wechſelwirkung ſtehen müſſen, ſo unumſtöſslich ſie iſt, iſt dennoch nicht ſo in die Augen ſpringend, daſs man ſagen könnte, ich ſehe es gleichſam, daſs es nicht anders möglich iſt, ſo wie ich mit den Augen meiner Einbildungskraft deutlich ſehe, daſs zwei gerade Linien, ich mag ſie drehen und wenden, wie ich will, keinen Raum einſchlieſsen, ſondern, bei aller meiner Bemühung darum, immer auf einander fallen.

7. Die Entwickelung und Verdeutlichung der Begriffe in den acroamatiſchen Beweiſen erſchwert das Zuſammenfaſſen derſelben in Ein Bewuſstſeyn; die Fehltritte,

Digitized by Google

die dabei gemacht werden können, entziehen sich leicht unserer Aufmerksamkeit, und daher, und weil der Gegenstand nicht unmittelbar angeschauet, sondern nur durch Begriffe erkannt wird, ist die Gewissheit in dem philosophischen Beweise nie so zwingend und siegend, als in dem mathematischen, obwohl darum nicht weniger Gewissheit. S. Apodictisch).

Kant. Crit. der rein. Vern. Meth. I. Hauptst. I. Abschn. S. 762. 763.

Adelsgewalt.

S. Aristocratie.

Aehnlichkeit,

similitas, *ressemblance*, ist die Einerleiheit der Beschaffenheit (Qualität). Zwei Dinge A und B sind nehmlich einander ähnlich, wenn ihre Beschaffenheiten a und b einerlei sind, hingegen sind A und B unähnliche Dinge, wenn ihre Beschaffenheiten verschieden sind, so dass A die Beschaffenheiten a, b, c u. s. w. und B die Beschaffenheiten α, β, γ u. s. w. hat. Sind die Dinge in allen ihren Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit vollkommen, oder die Dinge sind identisch; sind sie nur in weniger Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit unvollkommen. Die Aehnlichkeit der Dinge hat also Grade, und fängt von der vollkommensten Verschiedenheit an, welches die unvollkommenste Aehnlichkeit ist, und gehet durch alle Grade der Aehnlichkeit, bis zu der Identität, welche die vollkommenste Aehnlichkeit oder die Einerleiheit aller ihrer Qualitäten ist, wo alle Verschiedenheit aufhört. Man nennt die Grade der Aehnlichkeit auch die Affinität oder Verwandtschaft (Affinität).

1. Wolf giebt (vernünftige Gedanken von Gott u. s. w §. 19.) folgendes Exempel der vollkommensten Aehnlichkeit: „Wir wollen setzen, es wären zwei Häuser erbauet worden, die einander in allem ähnlich sind. Wir setzen ferner, dass einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführt würde, damit er die

Gegend nicht ſehen kann, wo es liegt, und hernach in dem Hauſe alles, was er in demſelben ſiehet, ſorgfältig aufſchreibet. Setzet endlich, daſs er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführt und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt alles aufſchreibt, was er darin wahrnehmen kann. Wenn er nun beides gegen einander hält, was er in beiden Häuſern aufgezeichnet hat, ſo wird es einerlei ſeyn, und die Häuſer werden nicht zu unterſcheiden ſeyn."

2. Das Wort ähnlich ſagt Lambert (Architectonik, §. 136.) iſt aus den zwei Ableitungstheilchen an und lich zuſammengeſetzt, wovon erſteres ein Vorwort (Präpoſition), daher ein localer Verhältniſsbegriff iſt.

3. Der Begriff der Aehnlichkeit iſt ein logiſcher Vergleichungs- oder Verhältniſsbegriff (Reflexionsbegriff), durch welchen die allgemeinen Begriffe Geſchlechte und Arten gebildet werden.

4. Begriffe werden öfters nach Aehnlichkeiten gepaart (C. 92.), wenn nehmlich ſolche Begriffe zuſammengeſtellt werden, die gewiſſe Beſchaffenheiten mit einander gemein haben. So paarte Ariſtoteles ſeine Categorien nach der Aehnlichkeit zuſammen, daſs ſie von allen Dingen gedacht werden müſſen. Da er aber beim Sammlen derſelben nicht nach einem eigentlichen Princip, von dem ſie vollſtändig abgeleitet werden könnten, ſondern bloſs nach jener Aehnlichkeit verfuhr, ſo bekam er Stammbegriffe und abgeleitete Begriffe des reinen Verſtandes, *Modi* der reinen Sinnlichkeit, und ſogar einen empiriſchen Begriff unter ſeinen Titel der Categorien, und war überdem nicht ſicher, ob es nicht noch mehr dergleichen gebe, die ſeiner Aufmerkſamkeit auf jene Aehnlichkeit etwa entgangen wären.

5. Vermittelſt der Aehnlichkeit laſſen ſich die Dinge analogiſch ordnen, denn Analogie heiſst das Verhältniſs der Aehnlichkeit. S. Analogie.

6. Die Aehnlichkeit iſt ſelbſt ein Verhältniſsbegriff, denn es müſſen wenigſtens zwei Dinge mit einander verglichen werden, um ihn anzuwenden. Die Subſtanzen ſind einander ähnlich durch ihre Accidenzen, und es kömmt nun darauf an, wie viel derſelben an beiden ei-

Digitized by Google

nerlei ſind, und ob es weſentliche Stücke oder Modificationen ſind.

Aeſthetik,

Sinnenlehre, Theorie der Sinnlichkeit, *Aeſthetica.* Dieſe Namen gebühren eigentlich der Wiſſenſchaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (C. 76.). Es läſst ſich nehmlich ein Syſtem aller Regeln denken, nach welchen wir durch ſinnliche Eindrücke Vorſtellungen erhalten. In dieſer Bedeutung iſt das Wort Aeſthetik ſehr richtig zuerſt von Kant und nach ihm von ſeinen Schülern gebraucht worden. Es iſt griechiſchen Urſprungs und bedeutet Sinnenlehre.

1. Dieſe Wiſſenſchaft hat Kant zuerſt gänzlich von der Logik getrennt, da man bisher nur einen Theil derſelben, die Theorie des Schönen, unter dem Namen der Aeſthetik vortrug, und die andern Theile derſelben zur Logik und Rhetorik ſchlug, oder ganz vernachläſſigte. Die Aeſthetik und Logik enthalten beide die Regeln ganz verſchiedener Gemüthsfähigkeiten, die Aeſthetik nehmlich die Regeln der Sinnlichkeit, die Logik die Regeln des Verſtandes. Die Aeſthetik zerfällt wieder in drei verſchiedene Wiſſenſchaften, in zwei wirkliche Wiſſenſchaften *a priori*, und eine empiriſche Sinnenlehre. Die erſtern heiſsen die transſcendentale und die metaphyſiſche, die letztere die empiriſche oder pſychologiſche Aeſthetik.

2. Kant entdeckte nehmlich, daſs die Fähigkeit, Eindrücke von Gegenſtänden zu erhalten, wodurch Vorſtellungen in uns entſtehen, oder die Sinnlichkeit, eine gewiſſe urſprüngliche Beſchaffenheit haben müſſe, die in jedem Subject, das eine Sinnlichkeit habe, vor allen wirklichen Eindrücken vorhanden ſei, wodurch die Eindrücke einer gewiſſen Art eine ihnen allen anhängende Form erhalten; daſs hierdurch allein das Räthſel aufgelöſet werde, wie gewiſſe ſinnliche Gegenſtände gewiſſe ihnen allen zukommende Eigenſchaften haben müſſen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es ſei am

Digitized by Google

Himmel, oder auf der Erde, ſogar gewiſſe Eigenſchaften haben müſſe, die wir vorher, ehe wir die Gegenſtände noch mit unſern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B daſs wir behaupten können, ohne erſt den Verſuch anzuſtellen, ein Menſch, welcher in einer geraden Linie von Magdeburg nach Brandenburg gehe, werde eher hinkommen, als ein anderer, der mit gleicher Geſchwindigkeit in lauter Schlangenlinien dieſen Weg mache.

3. Kant muſste alſo nothwendig darauf fallen, zu unterſuchen (C. 35.), ob ſich die Kenntniſſe von dem Urſprung aller der ſinnlichen Vorſtellungen, die den Gegenſtänden nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, anhängen, nicht vollſtändig und als Principien aller ſinnlichen Vorſtellungen (Anſchauungen) *a priori* vortragen, und als ſolche apodictiſch beweiſen lieſsen. Und das hat er in dem Theile der Critik der reinen Vernunft, welcher den Namen der transſcendentalen Aeſthetik führt C. 31 — 37.), geleiſtet, wenigſtens die Idee dieſer Wiſſenſchaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Sie macht alſo einen Theil der Transſcendentalphiloſophie aus, oder der Wiſſenſchaften von dem Urſprung unſerer Vorſtellungen *a priori*, und zwar den erſten Theil der transſcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transſcendentalphiloſophie, welcher die Regeln der Wiſſenſchaft ſelbſt vorträgt (M. I. 38. C. 35.), im Gegenſatz gegen den zweiten Haupttheil, der Methodenlehre, welcher von der Methode handelt, den Regeln von dem Urſprung der Vorſtellungen *a priori*, zur Beförderung einer richtigen Erkenntniſs, Einfluſs zu verſchaffen.

4. In der transſcendentalen Aeſthetik wird alſo die Sinnlichkeit iſolirt, ſ. abſtrahiren, d. h. alles davon abgeſondert,

a) was der Verſtand durch Begriffe denkt;

b) was durch Eindrücke auf die Sinnlichkeit ein Gegenſtand unſrer Vorſtellung wird, und alſo zur Empfindung gehört, d. i. die Vorſtellung von einem ſinnlichen Eindruck in uns hervorbringt.

Digitized by Google

Dann bleibt nichts übrig als ſolche Vorſtellungen, die ihren Grund in der unveränderlichen Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit haben, und daher reine Anſchauungen heiſsen. Dieſe reinen Anſchauungen müſſen alſo allen übrigen ſinnlichen Vorſtellungen, ſie mögen uns nun vermittelſt der Werkzeuge der Sinne als in der Erſcheinung wirklich vorhanden, oder durch die Einbildungskraft erdichtet, vorgeſtellt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 39. C. 36.).

5. Nun findet ſich, bei dieſer Unterſuchung, daſs es zwei ſolcher reinen Formen ſinnlicher Anſchauungen, als Principien der Erkenntniſs *a priori*, gebe, nehmlich Raum und Zeit, wodurch die transſcendentale Aeſthetik in zwei Abſchnitte zerfällt, nehmlich in die Lehre vom Raum und von der Zeit, als Quellen der Anſchauungen *a priori*. In dem erſten Abſchnitt wird gezeigt, wie Anſchauungen *a priori* entſpringen können, die für alle äuſserlichen, ſinnlichen Anſchauungen *a poſteriori*, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben; in dem zweiten wird daſſelbe für alle ſinnlichen Anſchauungen *a poſteriori* überhaupt gelehrt (M. I. 39. C. 36.).

6. In der transſcendentalen Aeſthetik können aber auch nicht mehr als dieſe zwei Elemente enthalten ſeyn; weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Vorſtellungen, ſelbſt die der Bewegung, etwas Empiriſches oder was nicht nothwendig und immer iſt, vorausſetzen. Denn alles, was durch die Augen uns vorgeſtellt wird, Licht und Farben, alles, was durch die Ohren uns vorgeſtellt wird, Schall und Töne, iſt für den Blinden und Tauben nicht mehr vorhanden, folglich zufällig und ſubjectiv, oder kann bei jedem einzelnen Menſchen anders ſeyn. So lange aber noch irgend Anſchauungen, wäre es auch nur in der Phantaſie, möglich ſind, müſſen ſie, auch von dem Blinden und Tauben, die äuſsern *im* Raum, und alle in der Zeit, vorgeſtellt werden (C. 58.).

7. Kant hängt der Lehre von dieſen beiden Elementen der reinen Anſchauung noch einige allgemeine Anmerkungen an, die von der gröſsten Wichtigkeit ſind, wovon ich hier nur die erſte erläutern will,

Digitized by Google

weil ſie die tranſcendentale Aeſthetik überhaupt angehet, die übrigen drei werden in den Artikeln Erſcheinung und Idealismus ihre Erläuterung finden (C. 59.).

8. Dieſe erſte Anmerkung nun beſtehet aus zwei Bemerkungen.

a) Die tranſcendentale Aeſthetik lehrt: daſs alle unſere Anſchauungen nichts als Vorſtellungen von Erſcheinungen ſind. Dies iſt Kants wahre Meinung über die Grundbeſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit M. I. 69.). Er behauptet damit, daſs die Dinge, die wir in Raum und Zeit anſchauen, kurz alle Körper, nur Vorſtellungen ſind, die als Erſcheinungen mit dem Raume und der Zeit, darin ſie ſich befinden, nur in uns, in unſern Vorſtellungen, exiſtiren (M. I. 70.). Denn ein Ding, das unabhängig von unſerm Anſchauungsvermögen vorhanden, oder was anders als Vorſtellung wäre, könnte unmöglich im Raum und in der Zeit ſeyn, da dieſe allem, was uns in die Sinne fällt, nur durch die unabänderliche Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit anhängen, und folglich, wenn z. B. der Raum wegfällt, auch die Möglichkeit der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. ſ. w. kurz des ganzen ſinnlichen Gegenſtandes wegfällt.

9. Die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie lehrt, daſs eine undeutliche, das iſt, eine dunkele oder verworrene Vorſtellung ſinnlich (*repraeſentatio ſenſitiva*) ſei (Baumgartens Metaphyſ. §. 383.), daſs alſo die Sinnlichkeit das Vermögen verworrener Vorſtellungen ſei. Die ſinnlichen Vorſtellungen (*idées ſenſitives*) hingen von den einzelnen Theilen (*du détail*) der Figuren und Bewegungen der Dinge an ſich ab, und drückten dieſe Figuren und Bewegungen genau aus, obwohl wir dieſe Zuſammenhäufung von Merkmalen und Theilvorſtellungen nicht mit Bewuſstſeyn auseinander ſetzen könnten, weil die Anzahl der mechaniſchen Wirkungen auf unſere Sinne zu groſs, und dieſe Wirkungen ſelbſt zu klein wären (*Oeuvres philoſophiques de Leibnitz par Raspe: Nouveaux Eſſais ſur l'Entendem. humain Liv. IV. Ch. VI. p.* 368.). Allein das iſt eine Verfälſchung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erſcheinung (*phantôme ſenſitif*), welche die ganze Lehre

Digitized by Google

derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied zwischen einer undeutlichen und deutlichen Vorstellung ist blos logisch (M. I. 71. C. 60.) und betrifft nicht den Inhalt; es kömmt dabei blos darauf an, wie weit ich den Gebrauch der Erkenntnisvermögen zur Auseinanderlegung (Analysirung) der Merkmale getrieben habe, oder treiben kann, welches die Logik lehrt, nicht aber auf die nothwendige Beschaffenheit der Dinge selbst, welches allein der Gegenstand der Metaphysik ist. Kant giebt das Beispiel des Begriffs eines Rechts. Der gesunde Verstand denkt sich unter demselben eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus demselben entwickeln kann, nehmlich dass wenn derselbe mit einer Handlung verbunden werden kann, sie mit einer Forderung verknüpft sei, die Jedermann, vermöge des ihm gebietenden Moralgesetzes, für gültig anerkennen und ihr genügen sollte. Allein im gemeinen und practischen Gebrauche ist man sich dieser mannichfaltigen Vorstellungen im Begriff eines Rechts nicht deutlich bewusst. Daraus folgt aber nicht, dass dieser Begriff dann sinnlich sei, und eine blosse Erscheinung enthalte; denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern der Begriff desselben liegt in der Vernunft, und stellet eine gewisse moralische Beschaffenheit der Handlung vor, nehmlich nicht die moralische Beschaffenheit derselben in Beziehung auf das handelnde Subject, denn diese heisst Pflicht, sondern diese Beschaffenheit in Beziehung auf das vernünftige Wesen, gegen das gehandelt wird, und das ist eine Beschaffenheit, die den Handlungen an ihnen selbst, und nicht in der blossen Erscheinung, oder der in die Sinne fallenden That, zukommt. Dagegen enthält ein Körper in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern blos die Erscheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden oder Eindrücke erhalten, und diese Fähigkeit, solche Eindrükke zu erhalten (Receptivität), heisst die Sinnlichkeit, und kann uns folglich die Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst nicht liefern, wenn man auch die Erscheinung bis auf den Grund durchschauen möchte.

10. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunct angewiesen (M. I. 72. C. 61.). Sie betrachtet nehmlich, wie wir gesehen haben, den Unterschied zwischen dem Sinnlichen und Intellectuellen (durch den Verstand Erkannten) blos als logisch, und suchte ihn in dem Grade der Deutlichkeit der Vorstellungen. Allein dieser Unterschied ist offenbar transscendental, oder hängt von dem Ursprung der Vorstellungen *a priori*, und der darin liegenden Möglichkeit der sinnlichen und Verstandes Gegenstände selbst, ab. Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, wie sie nehmlich unabhängig von dem, was ihnen unser Erkenntnisvermögen leihet, seyn mögen, nicht blos nicht deutlich, sondern gar nicht. Sobald wir nehmlich unsere subjective Beschaffenheit, uns die Dinge in Zeit und Raum vorzustellen, wegnehmen, so ist das vorgestellte Object, z. E. der Tisch, mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Gröfse, überall nirgend anzutreffen, ja kann nirgend anzutreffen seyn, denn es ist die subjective Beschaffenheit des Subjects, welches die Vorstellung Tisch hat, wodurch derselben die Form der Ausdehnung überhaupt, Raum, beigelegt wird, ohne welche weder Undurchdringlichkeit, noch Gestalt, noch Gröfse möglich ist. Und das heifst nun eben, dieser Tisch ist eine Erscheinung, und nicht ein Ding an sich. S. An sich.

11. Es ist hier freilich noch ein Unterschied merkbar. An einer jeden Anschauung ist etwas zu finden, was ihr wesentlich anhängt, das für die Sinnlichkeit eines jeden Menschen überhaupt gilt. An einer Anschauung ist aber auch zuweilen etwas zu finden, was ihr nur zufälliger Weise zukömmt, was nicht von der Beschaffenheit der Sinnlichkeit überhaupt, sondern von der besondern Stellung oder Organisation der Sinnenwerkzeuge eines jeden Einzelnen (*Individui*) herrührt. Siehet man blos auf diesen Unterschied, so pflegt man das Erkenntnis des erstern eine solche zu nennen, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erschei-

Digitized by Google

nung deſſelben. Dieſer Unterſchied iſt aber nur empiriſch (M. I. 73.), oder betrifft nur einen Unterſchied in der Erfahrung, nicht aber den Unterſchied zwiſchen den Erfahrungsgegenſtänden (den Erſcheinungen überhaupt) und dem, was ſie an ſich ſelbſt mögen, wenn ihnen nichts von dem anhängt, was ihnen unſere Sinnlichkeit überhaupt leihet, welcher Unterſchied transſcendental heiſst. Bleibt man aber bei jenem empiriſchen Unterſchied ſtehen, (wie es gemeiniglich geſchiehet) und ſieht jene empiriſche Anſchauung, welche man in der Erfahrung das Ding an ſich, das wirkliche Ding nennt, nicht wiederum (wie es geſchehen ſollte) als die Vorſtellung von einer bloſsen Erſcheinung an, ſo daſs darin gar nichts, was irgend die Sache an ſich ſelbſt anginge, anzutreffen iſt, ſo iſt der transſcendentale Unterſchied verlohren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an ſich zu erkennen, ob wir es gleich überall in der Sinnenwelt, ſelbſt bis zu der tiefſten Erforſchung der Gegenſtände, mit nichts weiter, als mit Erſcheinungen zu thun haben (C. 62.). S. Erſcheinung.

12. Die Anmerkung in 8. beſtehet ferner aus der Bemerkung:

b) Dieſe transſcendentale Aeſthetik iſt nicht bloſs ſcheinbare Hypotheſe, ſondern unumſtöſslich gewiſs (M. I. 74. C. 63.) Denn die Wiſſenſchaften vom Raum und der Zeit, vermittelſt der Conſtructionen, die Geometrie und Chronometrie, und die Wiſſenſchaften, welche ihre Sätze nur durch Anſchauungen in der Zeit zu Stande bringen, Arithmetik und reine Mechanik, geben unumſtöſsliche Sätze, die für alle Erfahrungen gelten müſſen, und folglich nicht empiriſch ſeyn können, alſo in einem Anſchauungsvermögen *a priori* gegründet ſeyn müſſen, von dem eben die tansſc. Aeſthetik die Principien aufſtellt. S. objectiv.

13. Der Beſchluſs der transſcendentalen Aeſthetik in Kants Critik der reinen Vernunft ſtellt nun das ganze Reſultat derſelben auf. Sie zeigt, daſs durch reine Anſchauungen *a priori*, Raum und Zeit, ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind, welches die Aufgabe der reinen Vernunft iſt, die durch

die Critik derſelben ſoll gelöſet werden. S. Anſchauungen und Transſcendentalphiloſophie.

14. Die metaphyſiſche Aeſthetik könnte noch von der transſcendentalen getrennt werden, und würde die Wiſſenſchaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a priori* ſeyn, im Gegenſatz der transſcendentalen, welche die Principien der Sinnlichkeit *a priori* vorträgt. Sie würde alle metaphyſiſche Begriffe vom Raum und der Zeit befaſſen und auf den einzigen empiriſchen Begriff einer empiriſchen Anſchauung überhaupt anwenden, und z. B. die Lehre von den *Modis* des Raums und der Zeit, dem Ort, der Lage, der Dimenſion, der Beharrlichkeit, dem Vorherſeyn und Nachherſeyn, dem Zugleichſeyn u. ſ. w. vortragen. Wir haben jetzt noch kein abgeſondertes, vollſtändiges und ausführliches Syſtem dieſer Wiſſenſchaft, welches doch nöthig iſt, um z. B. die abgeleiteten Begriffe des reinen Verſtandes, oder die Prädicabilien vollſtändig zu finden, um das, was an einer Anſchauung rein iſt, von dem Empiriſchen an derſelben abzuſondern, u. ſ. w.

15. Die empiriſche Aeſthetik iſt die Wiſſenſchaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a poſteriori*, und gehört zur Pſychologie (ſ. Pſychologie) oder Anthropologie (ſ. Anthropologie). Sie giebt die Kunſt zu beobachten, zu erfahren u. ſ. w. und iſt wie jede empiriſche Wiſſenſchaft unerſchöpflich, dahingegen die beiden angeführten Theile der rationalen Aeſthetik vollſtändig ausgeführt werden können.

16. Die Deutſchen ſind die einzigen, welche ſich vor Kant des Worts Aeſthetik bedienten, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Nationen Critik des Geſchmacks nennen. Baumgarten hatte nehmlich die Hoffnung, daſs die Critik des Geſchmacks auf Vernunftprincipien gebracht werden, und die Regeln deſſelben zur Wiſſenſchaft erhoben werden könnten. Allein dieſe Bemühung iſt vergeblich, weil das Schöne nicht durch die Vernunft erkannt, ſondern durch den Geſchmack gefühlt wird. S. Geſchmack. Auch ſind die Regeln oder Criterien des Schönen bloſs empiriſch; denn man kann nicht *a priori* behaupten, daſs etwas ſchön ſeyn müſſe. Daher iſt es rathſam, die Cri-

Digitized by Google

tik des Geſchmacks entweder nicht ferner Aeſthetik zu nennen, und dieſe Benennung nur der Wiſſenſchaft zu geben, welche wir rationale Aeſthetik genannt haben, oder ſie als einen Theil der empiriſchen Aeſthetik zu betrachten, und Aeſthetik des Schönen oder des Geſchmacks zu nennen.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Einleitung S. 29. — 30. Elementarlehre I. Th. S. 31 — 33. 36. 58 — 64 73. II. Th. Transſc. Logik. Einl. S. 76.
Deſſ. Prolegom. §. 10 — 13. S. 52 — 71.
Baumgarten Metaphyſ. §. 383. 395.

Aeſthetiſch,

αἰσθητον. So heiſst das Prädicat, welches das Verhältniſs einer Vorſtellung zur Sinnlichkeit angiebt; insbeſondere aber zum Gefühl der Luſt oder Unluſt. S. den vorhergehenden Artikel. Ein Urtheil iſt äſthetiſch (M. II, 464. U. 23.) heiſst z. B. das Gefühl des Subjects und kein Begriff vom Object iſt ſein Beſtimmungsgrund. Das Wohlgefallen iſt äſthetiſch, wenn es aus der Sinnlichkeit entſpringt, wie z. B. das am Schönen, im Gegenſatz gegen das intellectuelle, welches ſeine Quelle lediglich in der Vernunft hat und daher ſelbſt gewirkt iſt. S. Achtung (M. II. 510.). Eine Idee iſt äſthetiſch, wenn ſie ſich auf eine Anſchauung bezieht (M. II. 749, 2.), z. B. die Idee eines vollkommenen engliſchen Gartens. Die Deutlichkeit iſt äſthetiſch (C. Vorr. 12. der erſten Ausgabe) d. i. ſinnlich, durch Beiſpiele und Gleichniſſe hervorgebracht, welche die abgezogenen Vorſtellungen und Urtheile anſchauend machen; ſie iſt der logiſchen entgegengeſetzt, welche durch Entwickelung der Begriffe entſtehet.

Aeuſsere.

S. Innere.

Affecten.

S. Leidenſchaften.

Affectionspreis.

S. Preis.

Digitized by Google

Affectlosigkeit,

Apathie, Phlegma, ἀπάθεια, *phlegma (in significatu bono)*, *apathie*. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit, bei der das Gemüth keinen solchen stürmischen und unvorsetzlichen Gefühlen unterworfen ist, die seine Freiheit hemmen. Diese Beschaffenheit ist relativ, eine absolute Affectlosigkeit ist nicht in der Natur, sondern nur ein höherer Grad derselben.

1. Das Phlegma ist entweder natürlich, oder hängt vom freien Willen ab und ist erworben; in dem letztern Sinn ist es nicht eine Neigung zur Trägheit, sondern eine Festigkeit der Gemüthsfassung, wodurch es dem Anreitz zur Bewegung des Gemüths widersteht. Eine solche Affectlosigkeit zeigt eine starke Seele an, bestehet aber nicht darin, dafs ein Mensch mit sich spielen läfst, wie man will. Diese Affectlosigkeit eines seinen Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf eine vorzügliche Art, erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft an dem Widerstande gegen das Interesse der Sinne auf ihrer Seite hat. Orientalische Völker, z. B. die Chinesen, sind ohne Affecten. Zorn, Erbitterung, grimmige Entrüstung ist unter den Chinesen selten, besonders unter dem gemeinen Mann. Heftig ist der Chinese nie, nicht etwa von Natur, sondern weil er von Kindheit an dazu gewöhnt wird, sich zu beherrschen und zu mäfsigen. Sie scheinen daher langsam, kalt und phlegmatisch zu seyn, aber es fehlt ihnen nicht an Munterkeit und natürlichem Feuer. So beschreibt sie du Halde (Beschreibung des chinesischen Reichs und der grofsen Tartarei). Sie hören die bittersten Vorwürfe mit der gröfsten Gelassenheit an, und entrüsten sich nicht, wenn ihr Gegner auch noch so zornig ist. Sie verabscheuen sogar jedes Wort, ja jede Miene, die etwa von Zorn zeugen könnte.

2. Die Stoiker hielten viel auf diese Apathie, und sahen sie für das wahre Criterium des Weisen an. Das Fundament derselben war die Behauptung, dafs nicht die äufsern Dinge, oder sogenannte Güter dieses Lebens,

Digitized by Google

sondern allein die Tugend den Menschen glücklich machen, und dafs ihm folglich die erstern gleichgültig seyn müfsten. Man kann hiervon den Artikel höchstes Gut nachsehen.

3. Bei den Stoikern waren Affectlosigkeit und Weisheit identische Ideen. Diese Weisheit wurde also auch in absoluter Bedeutung genommen, als eine Weisheit, die unter den Menschen, in ihrer Vollkommenheit, nicht zu finden ist. Die Stoiker unterschieden aber viererlei beim Affect:

a) die durch ein Object auf das Gemüth gewirkte unwillkührliche Rührung (βουη, *propenſio, motus non voluntarius, ictus, pulſus*);

b) die unwillkührliche Begierde nach dem Object (ὀρξις, *ceſſio*);

c) die willkührliche Begierde nach demselben (συγκαταθεσις, *conſenſio*);

d) den eigentlichen Affect (ὁρμη, *incitatio, impetus*).

Die drei ersten Momente sahen sie nicht für etwas Sittliches an, nur das letzte Moment tadelten sie, als etwas unmoralisches, und verlangten von ihrem Weisen, dafs er sie unterdrücken müsse. Die Stoiker unterschieden zweierlei Affectlosigkeit:

a) die des Weisen, der sich von seinen Rührungen und Begierden nicht hinreifsen läfst, und

b) die des Thoren, der keine Rührung und Begierde hat *), welches wir Fühllosigkeit nennen.

Die letztere hielten indessen Stilpo, Pyrrho, Diogenes der Cyniker, Heraklit und Timon für die eigentliche sittliche Affectlosigkeit. Hieraus erhellet, dafs die Affectlosigkeit der Stoiker im Grunde nicht viel verschieden war von der Affectmäfsigung, oder Metriopathie der Peripatetiker **).

---

*) Seneca sagt (*Epiſt. IX.*) *Noſter ſapiens vincit quidem incommodum omne, ſed ſentit; illorum ne ſentit quidem.*

**) Τον σοφον μετριοπαθη μεν ειναι, απαθη δε ουκ ειναι sagen Pythagoras, Plato und Aristoteles. Das ist die Meinung des Auguſtinus (*de Civ. IX. cap. IV.*): *Aut nihil, aut pene nihil diſtat inter Stoicorum aliorumque philoſophorum opinionem de paſſionibus et pertur-*

Digitized by Google

4. Die Aristoteliker lehrten nehmlich, dafs die Affecten nicht moralisch wären, sondern nur gemäfsigt werden müfsten.

Eine Affectlosigkeit dieser Art ist edel, d. i. erregt Bewunderung.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 29. Allgem. Anm. S. 121

J. Lipsii manuductionis ad Stoicam philosophiam lib. III. Diss. VIII. p. 151.

Afficirt

werden, ἀλλοιοῦσθαι, *affici*, heifst, eine Einwirkung auf das Gemüth leiden, wodurch ein Eindruck entspringt, der den Stoff zur Vorstellung eines Gegenstandes giebt. Ohne ein solches afficirt werden kann sich das Gemüth nur mit Vorstellungen beschäftigen, die es durch ehemalige Eindrücke erhalten hat, oder die bei Gelegenheit derselben entsprungen sind. Ohne solche Eindrücke können wir nicht einmal zum Bewufstseyn der Vorstellungen *a priori* gelangen, und diejenigen, deren wir uns schon bewufst sind, sind ohne diese Eindrücke leer, ohne Stoff, der den Vorstellungen *a priori*, die nur Formen der empirischen Vorstellungen sind, einen Inhalt gäbe. Alle empirischen Vorstellungen setzen ein solches afficirt worden seyn voraus, d. h. es ist etwas in ihnen vorhanden, was nicht aus dem Gemüth selbst entspringt, und welches wir daher, der Beschaffenheit unsers Gemüths gemäfs, auf eine uns unbekannte Ursache aufser dem Gemüth beziehen müssen,

---

bationibus animorum. Vtrique enim mentem rationemque Sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere Stoici: quia nequaquam eius sapientiam, qua utique sapiens est, vllo errore obnubilant, aut labe subuertunt. Accidunt autem animo, salva serenitate sapientiae, propter ea quae commoda vel incommoda appellant. Wahrscheinlich sprachen die Stoiker zuweilen von dem Weisen, als Ideal, wie wir uns Gott denken müssen, und behaupteten dann von ihm eine absolute Affectlosigkeit; zuweilen aber von dem Weisen in der Erfahrung, wie er unter Menschen möglich sei, und verwarfen dann blofs jenen eigentlichen Affect (3. d.) und nannten diese Beherrschung seiner selbst Affectlosigkeit. Cicero behauptet schon (*De Finib. lib. III. et IV.*) dafs die Stoiker mehr in den Worten als in den Sachen von den Platonikern und Peripatetikern verschieden gewesen wären.

Digitized by Google

welches man das Ding an ſich, ſ. An ſich, nennt. Daraus folgt aber noch nicht, daſs es ein ſolches Ding an ſich gebe, ſondern dieſe Beziehung iſt bloſs die Folge davon, daſs wir, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes gemäſs, alles, und alſo auch den Stoff der empiriſchen Vorſtellungen, für eine Wirkung erkennen müſſen, wodurch folglich auf eine Urſache hingewieſen wird. Dieſer Stoff iſt nehmlich gegeben, er iſt nicht Wirkung des Gemüths, er iſt ein Eindruck auf das Gemüth (Empfindung), das Gemüth iſt afficirt worden, ſind alles gleich bedeutende Ausdrücke.

2. Wir finden den Ausdruck afficirt werden ſchon von Cudworth (*de aeternis iuſti et honeſti notionibus. lib. III. c. I. §. II.*) in der nehmlichen Bedeutung gebraucht. „Darin ſtimmen alle überein, ſagt er *), daſs diejenigen, welche empfinden, nicht ſelbſt wirken, ſondern leiden, oder daſs die Empfindung ein Leiden ſei. Kein Vernünftiger zweifelt nehmlich daran, daſs bei jeder Empfindung der Körper desjenigen, welcher empfindet, afficirt werde und etwas leide.“ Kant redet nur nicht davon, daſs der Körper afficirt werde, denn das iſt eine Erfahrung, ſondern davon, daſs das Gemüth eine Einwirkung leide, wodurch es erſt möglich wird, daſs wir ſinnliche Gegenſtände wahrnehmen; weil ſonſt keine Vorſtellung von einem Erfahrungsgegenſtande entſtehen, ſondern das Gemüth die Gegenſtände aus ſich ſelbſt hervorbringen, und ſich alſo eine Welt nach Belieben müſste ſchaffen können.

Kant. Critik der rein. Vern. Element. I. Th. §. I. S. 34.

Affinität,

(logiſche oder analytiſche) Verwandtſchaft, *affinitas, connexion des eſpeces.* So heiſst diejenige Eigenſchaft der Begriffe, daſs ſie gewiſſe Merkmale mit andern Begriffen gemein haben, oder einander

*) *Principio igitur inter omnes convenit, eos, qui ſentiunt, non agere, verum perpeti, aut ſenſum perpeſſionem eſſe. Primum nemo ſanus dubitat, in omni ſenſu corpus eius, qui ſentit, affici atque perpeti aliquid.*

Digitized by Google

ähnlich sind; dass gewisse Merkmale des reinen Begriffs mit gewissen Merkmalen des andern Begriffs einerlei (identisch) sind. S. Aehnlichkeit. Der Begriff der Laugensalze ist z. B. der, dass sie Salze sind, welche einen scharfen, brennenden, urinösen, aber nicht sauern Geschmack haben, aus den Säuern die darin aufgelösten Materien niederschlagen, den Veilchensyrup grün färben u. s. w. Der Begriff der Kalkerden ist, dass sie diejenigen Erden sind, welche im natürlichen Zustande mit allen Säuren brausen, durch die Wirkung des Feuers aber die Kennzeichen des lebendigen Kalks annehmen. Die Laugensalze und Kalkerden haben aber in ihren Begriffen ein gemeinschaftliches Merkmal, wodurch sie folglich mit einander verwandt sind, oder in Affinität stehen, nehmlich, dass sie beide absorbiren, oder sich mit Säuern zu verbinden im Stande sind.

A. Es giebt nun in der Vernunft ein logisches Gesetz der Affinität aller Begriffe (C. 685.), nehmlich dass die Verwandtschaft zweier Begriffe, wäre sie auch noch so nahe, so lange beide nicht identisch sind, nie von der Art ist, dass sich nicht noch eine nähere denken liesse. Beide können also so gedacht werden, dass sie mit andern Begriffen in noch näherer Verwandtschaft stehen, als unter sich, oder noch weniger von ihnen unterschieden sind, als von einander. Dieses Gesetz gebietet also einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenweises Wachsthum der Verschiedenheit, d. h. der Uebergang geschieht nicht durch Sprünge (s. Absprung), sondern durch einen Uebergang nach dem Gesetz der Continuität, nach welchen zwischen zwei Begriffen immer noch ein Begriff in der Mitte liegt, der mit beiden näher verwandt ist, als beide unter sich verwandt sind.

2. Kant nennt dieses Gesetz auch das Gesetz der Continuität der Formen, nehmlich der logischen Formen, worunter die Logiker die Arten verstehen *).

*) *Cicero Top. 7. Formae sunt, quas Graeci ἰδέας vocant, nostri, si qui haec forte tractant, species appellant — utroque verbo idem signi-*

S. Form. Dieſes Geſetz entſpringt eigentlich aus der Vereinigung zweier anderen logiſchen Geſetze.

1. Man muſs die Anfänge nicht ohne Noth vervielfältigen. Es läſst ſich denken, daſs zwei noch ſo heterogene (ungleichartige) Begriffe immer noch etwas mit einander gemein haben werden, welches der höhere Begriff iſt, unter welchem ſie beide ſtehen, und vermittelſt deſſen ſie homogen oder gleichartig ſind. Dies heiſst daher das Geſetz der Homogeneität. S. Homogeneität.

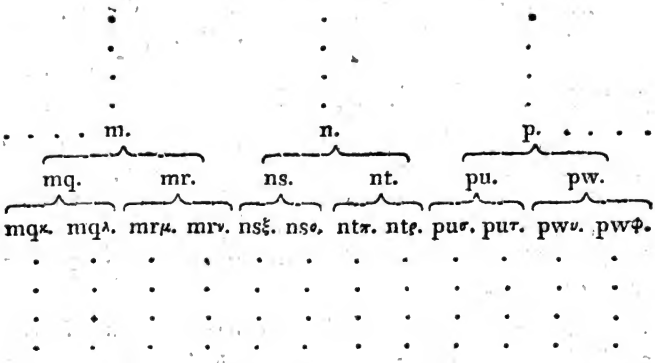
2. Man muſs die Arten nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabſetzen. Es giebt keinen Begriff, der nicht weiter als ein ſolcher angeſehen werden könnte, unter dem noch andere Arten ſtehen. Wenn daher ein Begriff auch noch ſo zuſammengeſetzt iſt, ſo läſst ſich doch denken, daſs er noch wieder mit andern Merkmalen verbunden werden könne, ſo daſs Arten, die unter ihm ſtehen, entſpringen. Dies heiſst das Geſetz der Specification oder der Verſchiedenheit.

Durch das erſtere Geſetz ſteigt man zu höheren Gattungen hinauf, durch das letztere zu niedern Arten hinunter. Stellt man ſich nun die Idee der Vollendung des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs der Begriffe nach beiden Geſetzen vor; dann ſind alle Begriffe mit einander verwandt, weil ſie alle insgeſammt, ſie mögen durch noch ſo viele Merkmale logiſch beſtimmt worden ſeyn, dennoch nur von einer einzigen oberſten Gattung abſtammen. In dem ganzen Umfange dieſes ſyſtematiſchen Zuſammenhanges aller möglichen Begriffe giebt es folglich keine leere Stelle, die nicht ein Begriff einnähme (C. 687.). Wir können uns dieſen Zuſammenhang etwa unter folgendem Bilde vorſtellen:

---

ficatur — Formae igitur ſunt hae, in quas genus, ſine ullius praetermiſſione, dividitur, vt ſi quis ius in legem, morem, aequitatem dividat.

Digitized by Google



Dieſe einzelnen und mit einander verbundenen Buchſtaben machen zuſammen, ſo wie ſie hier dargeſtellt ſind, ein Feld des ganzen ſyſtematiſchen Zuſammenhanges aller möglichen Begriffe aus. Jeder einzelne Buchſtabe ſei ein Begriff, der andre unter ſich hat, welche zuſammengeſetzter ſind, und daher hier aus mehreren Buchſtaben beſtehen. Der Begriff pwφ z. B. iſt verwandt mit dem Begriff mrμ, dies fällt zwar nicht ſogleich in die Augen, denn in den beiden Begriffen iſt, dem erſten Anſchein nach, kein gemeinſchaftlicher Begriff; allein nach dem Geſetz der Homogeneität haben die Begriffe m und p, wenn man ſie in ihre Merkmale auflöſet (analyſirt), gewiſs ein gemeinſchaftliches Merkmal; m hat z. B. etwa die Merkmale oder beſtehet aus den einfachen Begriffen c, d und e, und p aus c, f und g, folglich ſind pwφ und mrμ mit einander verwandt durch den Begriff c, welcher ſowohl ein Merkmal von m, als auch von p iſt. Aber näher als mrμ iſt nsξ mit pwφ verwandt, wenn n die Merkmale c, f und h hat; noch näher endlich iſt pwυ mit pwφ verwandt, und noch näher pwφx mit pwφy u. ſ. w., und ſo läſst ſich zwiſchen zwei Begriffen keine Stelle denken, in die ſich nicht ein Begriff ſetzen lieſse, welcher mit einem von beiden noch näher verwandt wäre, als beide unter ſich. Es läſst ſich aber auch nicht auſser dem Umfange aller möglichen Begriffe etwas denken, was mit ihnen allen gar nicht verwandt wäre. Dieſes giebt daher nach dem Geſetz der Homogeneität, von den zuſam-

Digitized by Google

mengeſetzten Begriffen pwφ und mrμ hinauf zu den einfachern m und p, wodurch alle Begriffe unter einen Geſichtspunct gebracht werden, oder nach dem Geſetz der Specification von den einfachen m, n und p hinab zu den zuſammengeſetztern mqκ, mqλ, mrμ u. ſ. w., wodurch alle Begriffe durchgängig eingetheilt werden, einen logiſchen Grundſatz, der ſo heifst: es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt (ſ. abſondern) und von einander (durch einen leeren Zwiſchenraum) getrennt wären, ſondern alle mannichfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum, il n'y a point de vuide dans les formes* *)). Die Begriffe m, n, p ſind keinesweges die oberſten, geſetzt, daſs wir auch in der Erfahrung mit unſerm Denken nicht weiter kommen könnten; denn auch m muſs noch mit n und p verwandt ſeyn, und daher mit ihnen unter höhere Gattungen gebracht werden können, bis wir auf einen einzigen oberſten Begriff kommen, von dem alle übrigen abgeleitet werden können. Daraus folgt nun ferner unmittelbar der logiſche Grundſatz der Affinität: Alle Verſchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleinere Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*) (M. I. 811.). Die Begriffe pwφx und pwφy ſind Unterarten von der Art pwφ, alſo ſehr nahe mit einander verwandt, und viel näher als pwν und pwφ, aber die Vernunft kann ſich doch noch Arten denken, die zwiſchen pwφx und pwφy in der Mitte ſtehen, z. B. pwφz, ſo daſs x aus dem Begriff ξ, z aus ζη und y aus ηϑ beſtände, dann iſt offenbar pwφz oder pwφζη näher verwandt mit pwφx d. i. pwφξζ als pwφy d. i. pwφηϑ, und ſo fort.

---

*) *Leibnitz: Nouveau eſſais ſur l'entendement humain. lib. IV. ch. XVI. ed. d. Raſpe.*

Digitized by Google

3. Dieſes Geſetz der Affinität hat alſo eigentlich den Nutzen, daſs es die Geſetze der Homogeneität und Specification, indem es durch einen ſtufenartigen Uebergang eine Art von Verwandtſchaft der verſchiedenen Zweige erzeugt, inſofern ſie insgeſammt aus einem Stamm entſproſſen ſind, mit einander verbindet. Die Arten mq× und mr▾ ſind beide aus dem Begriff m entſproſſen, alſo verſchiedene Zweige dieſes Stammes, und bei aller Mannichfaltigkeit der aus dieſem Stamm entſproſſenen Begriffe, ſind ſie dennoch alle homogen, oder gleichartig, und es giebt unter allen aus dieſem Stammbegriff entſprungenen Arten dennoch nicht zwei Species oder Arten, die ſo nahe mit einander verwandt wären, daſs nicht eine noch nähere Verwandtſchaft, und der Uebergang von einer zur andern allein durch einen Sprung ſich denken lieſsen (M. I. 8 11. C. 688.).

4. Dieſes logiſche Geſetz der Affinität (*continui ſpecierum ſ. formarum logicarum*) wäre aber umſonſt, wenn es in der Erfahrung ganz anders wäre. Daher könnte ein logiſches Geſetz nicht möglich ſeyn, wenn nicht auch der Verſtand wirklich durch ein ſolches Geſetz Einheit in den gegebenen Stoff der Anſchauung zu einer möglichen Erfahrung brächte. Es muſs daher wirklich für den menſchlichen Verſtand unmöglich ſeyn, anders, als nach dieſem Geſetz, den vermittelſt der Sinnlichkeit gegebenen Stoff zu einem Ganzen der Erfahrung mit einander zu verbinden. Das logiſche Geſetz der Affinität ſetzt daher auch ein transſcendentales Geſetz der Affinität (*lex continui in natura*) voraus, ſo daſs wir nicht nur logiſch ſo denken, ſondern dieſes auch in der Natur ſo finden müſſen, weil die Natur nichts anders iſt, denn der durch die Verſtandesgeſetze zu einer Erkenntniſs verbundene Stoff der Sinnlichkeit. Gäbe es aber nicht ein ſolches transſcendentales Geſetz der Affinität, ſo würde der Verſtand durch jenes logiſche Geſetz, in ſeinem Gebrauch zur Erkenntniſs der Natur, nur irre geleitet werden, und würde vielleicht einen Weg nehmen, der dem Wege, welchen die Natur nimmt, ganz entgegengeſetzt ſeyn möchte. Dieſes Geſetz muſs alſo auf einem transſcendentalen Grunde beruhen, oder aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, aber

Digitized by Google

nicht auf empirischen Gründen, d. i. uns etwa durch die Erfahrung aufgedrungen werden, weil es sonst später kommen würde, als die Systeme. Nun ist aber die Natur unerschöpflich, und wir würden daher nie zu einem System, oder zu einem Zusammenhang der Naturdinge, nach dem Zusammenhange unsrer Begriffe von ihnen kommen, wenn wir das Gesetz der Affinität von den Naturdingen abstrahirten (s. absondern). So aber trieb nicht die Natur, sondern der Verstand den Linné dazu an, ein System der Pflanzen aufzuführen, und diese nach Verwandtschaften zu ordnen, und so Einheit in die Pflanzenkunde zu bringen. Das Gesetz der Affinität ist also nicht etwa eine bloße Hypothese, welche die Absicht hat, dass wir durch Versuche zusehen sollen, wie weit wir durch einen gewissen Begriff, z. B. Linné durch die Geschlechtstheile der Pflanzen, in der Zusammenordnung der Naturdinge ausreichen; obwohl auch nicht zu leugnen ist, *dass*, wenn wir es in dieser Zusammenordnung weit bringen, dieses ein mächtiger Grund ist, die hypothetisch ausgedachte Einheit, die wir durch jenen Begriff (z. B. der Geschlechtstheile der Pflanzen) in die Sammlung der Naturdinge hineinbringen, für gegründet zu halten. Und auch in dieser Absicht hat das Gesetz der Affinität seinen Nutzen. Eigentlich aber setzt das Gesetz der Affinität voraus, dass es vernunftmäßig sei und der Natur angemessen, zu behaupten, dass alle Glieder der Natur mit einander in Verwandtschaft stehen (C. 688). Man siehet aber leicht ein, dass diese Continuität der Formen, oder das erklärte Gesetz der Affinität, einen Fortgang ohne Ende gebietet, also in der Erfahrung nicht vollkommen zu finden sei, weil ja sonst das Ende erreicht wäre, und es zwei Dinge gäbe, die näher als alle übrigen verwandt wären, welches dem Gesetz der Continuität der Formen, oder der Affinität widerspricht. Ein solcher Begriff aber, dem kein Gegenstand in der Erfahrung wirklich congruirt, oder vollkommen ähnlich und gleich ist, ist ein Vernunftbegriff, weil die Vernunft zu jedem Fortschritt, den der Verstand gebietet, die Vollendung sucht, welche hier in dem Begriff der vollkommensten Affinität, oder Continuität der Formen

Digitized by Google

gedacht wird. Ein ſolcher Vernunftbegriff, in welchem die in der Erfahrung nicht mögliche Vollendung einer Reihe, oder eines beſtändigen Fortſchreitens gedacht wird, heiſst eine Idee. In der Natur ſind nehmlich die Species oder Arten wirklich abgetheilt, ſie hängen nicht zuſammen wie die Theile einer geraden Linie, ſie müſſen daher ein *quantum diſcretum*, d. h. von einander abgeſonderte Gröſsen, ausmachen. Wenn das nicht wäre, und der ſtufenartige Fortgang in der Verwandtſchaft ſo continuirlich wäre, oder ſo an einander hinge, wie die Theile einer geraden Linie; ſo gäbe es auch eben ſo eine wahre Unendlichkeit der Zwiſchenglieder, wie zwiſchen zwei Puncten in einer geraden Linie immer wieder eine Linie liegt, und das ins Unendliche, ſo lange die Puncte nicht auf einander fallen, welches aber bei den Arten unmöglich iſt. Allein der Hauptgrund, woraus erhellet, daſs das Geſetz der Affinität eine bloſse Idee iſt, liegt darin, daſs in demſelben kein Merkmal angegeben wird, wann die vollkommenſte Affinität erreicht iſt, wie weit wir alſo gehen ſollen, um die geringſte Verſchiedenheit zwiſchen zwei Dingen zu finden. Folglich können wir dieſes Geſetz in der Erfahrung nicht beſtimmt gebrauchen, ſondern es ſagt uns nur im Allgemeinen, daſs wir das Suchen der Affinität immer fortzuſetzen haben (M. I. 813. C. 689.).

5. Die Vernunft gehet nehmlich nicht unmittelbar auf die Erfahrung, ſondern ſie ſetzt Verſtandeserkenntniſſe voraus, durch die ſchon Einheit in die Erfahrung gebracht iſt. Die Vernunft bringt aber wieder Einheit in die Verſtandeserkenntniſſe, um damit dem ganzen Geſchäft der Erkenntniſs Vollendung zu geben, dazu braucht ſie nun ihre Ideen, und bringt dadurch eine Einheit der Verſtandeserkenntniſſe hervor, die viel weiter gehet, als Erfahrung reichen kann. Nicht aber bloſs über die Dinge, ſondern auch über ihre Eigenſchaften und Kräfte erſtreckt ſich das Geſetz der Affinität. Bei aller Verſchiedenheit derſelben müſſen ſie dennoch alle unter einem Princip, oder oberſten Begriff (ſ. Anfang) ſtehen, und nach demſelben mit einander verwandt ſeyn. Die Alten fanden z. B. durch eine noch rohe, nicht genug berichtigte,

Digitized by Google

Erfahrung, die Planeten bewegten sich in Kreisen um die Sonne. Die neuern Astronomen fanden aber nach und nach, durch weitere Erfahrungen, dass sie von dieser kreisförmigen Laufbahn abweichen. Sie vermutheten daher, dass auch diese Abweichung durch eine Kraft verursacht werde, die sie regelmäfsig macht, so dass auch sie nach einem beständigen Gesetz alle unendlichen Zwischengrade der Abweichungen durchlaufen. Sie fielen daher darauf, dass die Planeten, weil sie sich nicht in Kreisen bewegen, sich vielleicht in solchen in sich selbst zusammenlautenden Linien bewegen möchten, die dem Kreise am nächsten kommen. Diese Linien nennt man *Ellipsen*, welche nehmlich die Eigenschaft haben, dass *nicht* wie bei dem Kreise ein gewisser Punct c (Fig. III und IV) innerhalb von allen Puncten der in sich laufenden Linie gleichweit entfernt ist, sondern dass zwei Puncte (A und B) innerhalb der krummen Linie sich befinden, deren *Entfernung* von jedem Punct des Umkreises zusammen einander gleich sind, nehmlich die Linie AD und BD zusammen so lang als die Linie AE und BE. Diese Puncte heifsen die Brennpuncte der Ellipse. Die Cometen weichen aber, wie die Erfahrung lehrt, auch von der Ellipse ab, da sie, so weit die Beobachtung der Astronomen reicht, nicht einmal immer zurückkehren. Hevel vermuthet daher, *dass* sie wohl eine Laufbahn haben möchten, die wieder der Ellipse am nächsten kommt. Eine solche Laufbahn ist diejenige krumme Linie, die man eine Parabel nennt (Fig. V), welche die Eigenschaft hat, dass ihre beiden Brennpuncte nicht, wie bei dem Kreise, auf einander fallen, und daher nur einen einzigen ausmachen, auch nicht wie bei der Ellipse in einer bestimmten Entfernung von einander liegen, sondern unendlich weit von einander abstehen, so dass also der eine nie erreicht wird, und daher eigentlich wieder nur ein einziger Brennpunct vorhanden ist, und die krumme Linie nach der Seite des unendlichen Brennpuncts zu sich nicht schliefst, weil sie sonst um den unendlichen Brennpunct herum kommen, d. h. über das *Unendliche* heraus gehen müfste, welches sich widerspricht. Wenn wir uns nun eine Ellipse vorstellen, de-

ren Brennpuncte sehr weit von einander entfernt sind, so ist die gerade Linie, welche durch die beiden Brennpuncte gehet, und welche die grosse Axe heisst, sehr weit gestreckt, und der parabolische Lauf des Cometen kann von dem elliptischen, wenn die grosse Axe der Ellipse (die Linie FG) sehr lang angenommen wird, in allen Beobachtungen nicht unterschieden werden. So kommen wir also, nach Anleitung der Principien der Homogeneität, Specification und Affinität, auf Einheit der Gattungen der Bahnen der Wandelsterne (Planeten und Cometen) in ihrer Gestalt. Wir hatten

1) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte auf einander fallen, oder den Zirkel (Fig. III);

2) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte eine bestimmte Entfernung von einander haben, welche durch alle Gröfsen derselben durchgehen kann, oder die Ellipse (Fig. IV);

3) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte unendlich weit von einander entfernt sind, oder die Parabel (Fig. V).

Der Zirkel und die Parabel sind also eigentlich die beiden äufserſten Grenzen der Ellipse, wenn man sie nach der Entfernung ihrer beiden Brennpuncte von einander bestimmt. Und folglich machen alle drei krumme Linien eine und dieselbe Gattung aus, nehmlich derjenigen krummen Linien, deren Puncte durch zwei Puncte innerhalb derselben vollkommen bestimmt sind. Durch diese Einheit in den Gestalten der Bahnen kommen wir nun weiter auf die Einheit der Ursache aller Gesetze, nach welchen sich die Wandelsterne in diesen Bahnen bewegen, nehmlich, dafs diese grofsen Weltkörper sich wechselseitig so einander anziehen, dafs derjenige, welcher zweimal, dreimal u. s. w. so viel Masse hat, als ein andrer, die andern Körper auch zweimal, dreimal so stark anziehet, und wenn sie 2, 3, 4 mal so weit entfernt sind, 2 mal 2 oder 4 mal, 3 mal 3 oder 9 mal, 4 mal 4 oder 16 mal weniger anziehen, welches die Gravitation heifst. Wenn nehmlich ein Wandelstern während seiner Bewegung, durch irgend eine Kraft, wie die

Digitized by Google

anziehende Kraft der Sonne, welche in dem einen Brennpunct ihrer Ellipſe ſtehet, nach ihr zu gezogen wird, ſo verliert er nicht ganz, ſondern nur zum Theil die Richtung, die er vorher hatte, und da das in jedem Augenblick geſchiehet, ſo wird die Bewegung krummlinigt, nehmlich elliptiſch. Der Verſtand gehet aber noch weiter. Die Planeten und Cometen weichen ab von ihren regelmäſsigen Bahnen, hieraus entſtehen Varietäten oder Verſchiedenheiten der Bahnen ſelbſt und auch Regelloſigkeiten derſelben, die aber wieder auf Regeln gebracht werden, indem der Einfluſs benachbarter Weltkörper, vermittelſt ihrer anziehenden Kraft, auf die Planeten und Cometen in ihren Bewegungen um die Sonne, alſo daſſelbe Princip der Gravitation, uns dieſe ſcheinbaren Abweichungen erklärt.

Endlich gehet der menſchliche Verſtand noch weiter, und denkt ſich ſogar ſolche Cometenbahnen, welche die Erfahrung niemals beſtätigen kann. Mit der Parabel iſt nehmlich noch eine krumme Linie verwandt, deren Brennpuncte nicht nur unendlich weit von einander ſind, ſondern ſogar in entgegengeſetzter Richtung liegen, ſo daſs die krumme Linie nicht nur, wie bei der Parabel, ſie nicht einſchlieſst, ſondern ſogar beide Krümmungen, welche die Brennpuncte bei der Ellipſe einſchlieſsen, ſich einander ihre erhabene Seite zukehren Fig. VI. Hierdurch entſtehet die Beſchaffenheit der krummen Linie, daſs ſich ihre Zweige von der Parallelität mit der Axe immer weiter entfernen, dahingegen die Zweige der Parabel ſich dem mit der Axe parallelen Laufe immer mehr nähern. So würden alſo Cometen, die eine hyperboliſche Laufbahn hätten, und durch keine andern Kräfte aus derſelben herausgezogen würden, unſere Sonne gänzlich verlaſſen, und endlich nach einem andern Sonnenſyſtem kommen, und ſo von Sonnen zu Sonnen wandern. Dieſe Cometen wären alſo diejenigen Körper, durch deren Laufbahnen die entferntern Sonnenſyſteme eines Weltſyſtems, für das wir uns keine Grenzen denken können, vermittelſt einer und derſelben bewegenden Kraft, nehmlich der Gravitation, zuſammenhängen würden (C. 690.).

Digitized by Google

6. Bei dem Princip der Affinität, wie bei den andern beiden angeführten Principien ist nun etwas besonders merkwürdig, und in der Transscendentalphilosophie allein wichtig, was wir hier noch auseinander setzen wollen. Das Princip scheint transscendental oder ein Naturgesetz *a priori* zu seyn, aus welchem Bestimmungen *a priori* für die Erfahrungen abgeleitet werden können. Es enthält zwar blos die Idee einer Annäherung ohne Ende zur nöthigen Identität zweier Begriffe, damit man im empirischen Gebrauch nie der Meinung sei, man habe die allernächste Verwandtschaft zwischen zwei Begriffen schon erreicht. Man nennt in der Mathematik eine Linie, der sich eine andere immer mehr nähert, aber doch nach einem solchen Gesetz, dass sie dieselbe nie vollkommen erreicht, eine Asymptote. So kann man also sagen, dass der empirische Gebrauch der Vernunft der Vernunftidee gleichsam asymptotisch folgen kann, d. i. so, dass man in der Erfahrung z. B. zu immer näher und näher verwandten Begriffen kommt, aber nie die nächste Verwandtschaft erreicht. Der Grundsatz der Affinität, dass alle Verschiedenheiten der Arten an einander grenzen, und keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinern Grade des Unterschiedes erlauben, ist ein synthetischer Satz *a priori*. Er ist *a priori*, weil er von allen Verschiedenheiten der Arten gilt, und also die Unmöglichkeit des Gegentheils ansagt, folglich die Kennzeichen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Er ist synthetisch, denn wenn man auch den Begriff der Verschiedenheiten der Arten noch so viel analysirt, so wird man doch den Begriff der Continuität der Arten nicht darin finden. Nun kann aber ein synthetischer Satz *a priori* nicht blos subjectiv, für diese oder jene Menschen gelten, sondern muss objectiv, für Jedermann Gültigkeit haben, und zu einer Regel dienen, nach welcher allein Erfahrung möglich ist; denn dieses ist das Kennzeichen der Wahrheit und objectiven Gültigkeit aller acroamatisch-synthetischen Sätze *a priori*. Der Grundsatz der Affinität wird auch wirklich in Bearbeitung der Erfahrung mit gutem Glück

Digitized by Google

als hevriſtiſch, d. i. zur Entdeckung der Arten und Unterarten gebraucht, wozu z. B. das Linnéiſche Pflanzenſyſtem ein Belag iſt. Das Merkwürdige iſt nun, daſs man, ohngeachtet aller dieſer Beſchaffenheiten des Grundſatzes der Affinität, dennoch keine transſcendentale Deduction deſſelben zu Stande bringen kann (M. I. 815.).

7. Eine ſolche Deduction, oder Erklärung, wie ſich das Princip der Affinität auf wirkliche Objecte beziehen könne (ſ. Aberglaube I. 1, e, γ.), iſt in Anſehung der Ideen jederzeit unmöglich. Denn, weil ſie nur Ideen ſind, ſo beziehen ſie ſich nicht (wie es bei den Categorien der Fall iſt) auf ein Object, was dadurch allein möglich wäre und für ſie gefunden würde, ſo daſs daſſelbe ihnen völlig congruent wäre. Ideen nehmlich ſind Vorſtellungen von einer Annäherung ohne Ende zu einer gewiſſen in der Erfahrung nicht gegebenen Grenze. Die Annäherung ohne Ende iſt aber auch in der Erfahrung nicht gegeben, eben weil ſie ohne Ende iſt (C. 393. S. Idee.).

Kant nennt Grundſätze conſtitutiv, wenn ſie die Erſcheinungen, oder ſinnlichen Gegenſtände, möglich machen, und nach den Regeln einer mathematiſchen Verknüpfung durch die Einbildungskraft darſtellen (conſtruiren ſ. acromatiſch 1.) lehren. Das Geſetz der Affinität iſt nun nicht conſtitutiv, denn es betrifft nicht die Möglichkeit der Anſchauungen, ſondern es iſt regulativ, oder es dringt auf die möglichſt gröſste Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung. S. Regulativ.

Es fragt ſich nun, wie kann das Princip der Affinität für Gegenſtände der Erfahrung objective Gültigkeit haben, d. h. wie iſt es möglich, daſs Jedermann zugeben muſs, daſs in der Erfahrung nie zwei Objecte zu finden ſind, deren Verwandtſchaft die nächſte wäre, ſondern daſs es noch immer näher verwandte geben muſs, da das Princip doch nicht conſtitutiv iſt, oder nicht ausſagt, daſs Anſchauungen nur allein auf dieſe Art möglich ſind? was heiſst das, es hat nur einen regulativen Gebrauch, oder dringt

Digitized by Google

nur auf die möglichſt gröſste Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. 1. 816. C. 692)?

8. Regulative Grundſätze haben allerdings objective Gültigkeit für die Erfahrung, aber nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der Verſtand in ſeinem Erfahrungs-Gebrauche mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen kann. Das Geſetz der Affinität iſt nur für Jedermann gültig, als eine Maxime der Vernunft, welche ausſagt, daſs man nicht meinen muſs, man habe ſchon die vollkommenſte Affinität erreicht, wenn man in der Erfahrung bis zu einem gewiſſen Punct der Affinität gekommen iſt, ſondern, daſs wir der Vernunft nicht zuwider, vielmehr gemäſs, verfahren, wenn wir in der Erfahrung immer noch eine nähere Affinität zu finden bemühet ſind. Wäre das nicht, ſo wäre keine Einheit in den Handlungen des Verſtandes, die Begriffe hingen nicht mit einander zuſammen; z. B. ohne das Princip der Affinität wäre zwiſchen den beiden Begriffen, die am nächſten mit einander verwandt wären, eine nie auszufüllende Kluft, folglich alle Begriffe wie lauter von einander getrennte, iſolirte Puncte zu betrachten. Die Vernunft muſs nehmlich durch ihre Idee (hier, die Idee der Continuität der Formen) Einheit in das Chaos der Merkmale bringen, wodurch wir zwar die Gegenſtände nicht ſelbſt erkennen, aber, da doch die Gegenſtände durch Begriffe erkannt werden, indirect, durch Vereinigung der Begriffe in eine Einheit, die Gegenſtände beſtimmen. Und ſo gelten die regulativen Principien auch, nur indirect, von den Gegenſtänden, nicht um ſie ſelbſt zu beſtimmen, ſondern nur um zu beſtimmen, wie weit wir den Verſtand zum Behuf der Erfahrung gebrauchen müſſen, wenn Einheit oder Zuſammenſtimmung des Verſtandes in der ganzen Reihe aller Erfahrungen ſeyn ſoll. S. Regulative Principien.

9. Ein Beiſpiel hierzu iſt das Geſetz der continuirlichen Stufenleiter der Geſchöpfe. Leibnitz hat dieſe Stufenleiter in Gang gebracht. Er ſagt (*Nouveaux eſſais ſur l'entendement humain, liv. III. ch. 6. p.* 265): „wenn wir von uns anfangen, und bis auf die

Digitized by Google

niedrigſten Dinge hinabgehen, ſo iſt das ein Hinabſteigen durch ſehr kleine Grade (*de fort petits degrés,*) und durch eine continuirliche Folge der Dinge, von denen die nächſt aneinander grenzenden ſehr wenig von einander unterſchieden ſind. Es giebt Fiſche, welche Flügel haben, und denen die Luft nicht fremd iſt; und es giebt Vögel, welche im Waſſer wohnen, die, wie die Fiſche, kaltes Blut haben, und deren Fleiſch ſo ſehr wie Fiſch ſchmeckt, daſs man ſogar den Andächtigen erlaubt, ſie an Feſttagen zu eſſen. Es giebt Thiere, welche dem Geſchlecht der Vögel, und dem der vierfüſsigen Thiere, ſo nahe kommen, daſs ſie zwiſchen beiden in der Mitte ſtehen. Die Amphibien haben gleichviel von den Land- und Waſſerthieren an ſich. Die Seekälber leben auf dem Lande und im Meere, und die Meerſchweine haben warmes Blut, und Eingeweide, die denen der Schweine ähnlich ſind. Es giebt Thiere, welche eben ſo viel Verſtand und Einſicht zu haben ſcheinen, als diejenigen, welche man Menſchen nennt; und die Thiere und Vegetabilien grenzen ſo nahe an einander, daſs wenn man das unvollkommenſte des einen Geſchlechts und das vollkommenſte des andern nimmt, man kaum einen merklichen Unterſchied zwiſchen beiden gewahr werden kann. So finden wir überall, daſs die Arten, bis zu den niedrigſten und am wenigſten organiſirten Theilen der Materie (*plus baſſes et moins organiſées parties de la matiere*) hinab, zuſammenhängen, und nur durch faſt unmerkliche Grade von einander unterſchieden ſind.“ Bonnet hat dieſes Geſetz (Betrachtungen über die Natur 2. 3. und 4. Th.) treflich aufgeſtutzt. „Die Natur, ſagt er (2. Th. 10. Hauptſt.), leidet keinen Sprung; alles geht in ihr ſtufenweiſe und gleichſam durch Schattirungen. Wenn zwiſchen zwei Dingen irgend ein Leeres wäre, was hätte wohl der Uebergang des einen zum andern für einen Grund? Es iſt daher kein Weſen vorhanden, das nicht über oder unter ſich andere hätte, welche ſich ihm durch einige Charactere näherten, oder durch andre von ihm entfernten. Von dieſen Characteren, welche die Dinge unterſcheiden, entdecken wir nun die mehr oder weniger allgemeinen. Daraus entſte-

Digitized by Google

hen unſre Eintheilungen in Claſſen, in Geſchlechter, in Arten. Dieſe Eintheilungen laſſen ſich inzwiſchen nicht trennen. Denn es finden ſich allemal zwiſchen zwei Claſſen, oder zwiſchen zwei angrenzenden Geſchlechtern, einige mittlere Naturſtücke, die weder zu einem noch zum andern gehören, ſondern ſie nur zu verbinden ſcheinen. Der Polype verbindet das Gewächs mit dem Thiere, das fliegende Eichhorn verknüpfet den Vogel mit dem vierfüſsigen Thiere, und der Affe hat vieles vom vierfüſsigen Thiere und vom Menſchen an ſich.“ Bonnet fängt nun dieſe Stufenleiter mit dem Einfachen, dem Atomus an, und gehet bis zu dem Zuſammengeſetzteſten, worunter er ſich den erhabenſten Cherub denkt, fort.

10. Für diejenigen, für welche meine in (4) gegebene Vorſtellung noch zu abſtract iſt, will ich jetzt die dort gebrauchten Buchſtaben nach Bonnets Stufenleiter beſtimmen; wodurch das Geſetz der Affinität vermittelſt wirklicher Theile in der Natur erläutert wird.

m bedeute flüſſiger Körper.
n — feſter unorganiſcher Körper.
p — feſter organiſcher Körper.
q — leuchtender Wärmeſtoff, *mq* bedeutet alſo den flüſſigen leuchtenden Wärmeſtoff, d. i. das Feuer.

s bedeute chymiſch unzerlegbar, folglich *ns* feſter chymiſch unzerlegbarer unorganiſcher Körper, d. i. Erde.

t bedeute eine aus ungemein groſser Dichtigkeit entſpringende Undurchſichtigkeit und Zurückwerfung des Lichts (Glanz), folglich *nt* feſter undurchſichtiger glänzender unorganiſcher Körper, d. i. Metall.

u bedeute leblos, wenn nehmlich unter Leben das Vermögen nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu wirken verſtanden wird; folglich *pu* feſter lebloſer organiſcher Körper, d. i. Pflanze.

w bedeute lebendig, folglich *pw* feſter lebendiger organiſcher Körper, d. i. Thier.

Digitized by Google

$\varkappa$ bedeute entbunden ohne Licht folglich $mq\varkappa$ Feuer ohne Licht, d. i. Wärme.

λ bedeute entbunden mit Licht, folglich $mq\lambda$ entbundenes Feuer mit Licht, d. i. Flamme.

μ bedeute brennbar, folglich $mr\mu$ brennbare Luft.

ν bedeute rein, folglich $mr\nu$ reine Luft.

ξ bedeute durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt und in Säuern nicht aufbrauſend, folglich $ns\xi$ Erde, welche durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt nicht mit Säuern aufbrauſet, d. i. Schwererde.

o bedeute durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt und mit Säuern aufbrauſend, folglich nso Erde, welche durch Brennen von Luftſäuern mit Waſſer gereinigt mit Säuern aufbrauſet, d. i. Kalkerde.

π bedeute feuerbeſtändig, folglich $nt\pi$ feuerbeſtändige, d. i. edle Metalle.

ϱ bedeute verwandlungsfähig in Metallkalke, folglich $nt\varrho$ in Metallkalke verwandlungsfähige, d. i. unedle Metalle.

σ bedeute die Dauer einen Sommer hindurch, $pu\sigma$ folglich Pflanzen, die nur einen Sommer hindurch dauern, d. h. Sommergewächſe.

τ bedeute die Dauer mehrere Jahre hindurch, $pu\tau$ folglich Pflanzen, die mehrere Jahre hindurch dauren, d. h. perennirende Pflanzen.

υ bedeute vernünftig, folglich $pw\upsilon$, vernünftige Thiere, d. h. Menſchen.

ϕ bedeute unvernünftig, folglich $pw\phi$ unvernünftige Thiere.

c bedeute Körper.

d — die Theile eines Körpers.

e — die Möglichkeit, die Theile durch jede auch noch ſo kleine Kraft an einander zu verſchieben.

f bedeute feſt.

g — organiſch.

h — unorganiſch.

Digitized by Google

x bedeute warmes rothes Blut und ſäugen, folglich $pw\phi x$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen ſäugen, d. h. Säugethiere.

y bedeute rothes kaltes Blut, folglich $pw\phi y$ Thiere mit kaltem rothen Blut, d. h. Amphibien.

z bedeute warmes rothes Blut und nicht ſäugen, folglich $pw\phi z$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen nicht ſäugen, d. h. Vögel.

ς bedeute ſäugen.

ζ — warmes rothes Blut.

η — nicht ſäugen.

ϑ — rothes kaltes Blut.

11. Dieſe Stufenleiter iſt nun nichts als eine Befolgung des Grundſatzes der Affinität, welcher auf dem Intereſſe der Vernunft beruhet, die Vollendung der Reihen, die der Verſtand liefert, zu wollen. Beobachtung und Einſicht in die Einrichtung der Natur konnte nicht darauf führen, eine ſolche Stufenleiter als etwas Objectives oder für Jedermann Gültiges zu behaupten. Denn die Sproſſen einer ſolchen Leiter, ſo wie ſie uns Erfahrung angeben kann, ſtehen immer noch viel zu weit auseinander, als daſs die Erfahrung die Vernunft würde darauf geführt haben, wenn das Geſetz nicht ſchon in der Vernunft läge. Nach Bonnet (5. Th. 13. Hauptſt. S. 48.) hängen die empfindliche Pflanze, oder Senſitive, und die Polypen das Pflanzenreich mit dem Thierreich zuſammen. Aber welch ein Sprung iſt nicht immer noch von der Senſitive bis zum Polypen. Die Senſitive oder Mimoſe fliehet zwar die Hand, die ſich ihr nähert, oder vielmehr ſie berührt, aber das iſt nicht eine Folge von Vorſtellungen, die auf ein Bewegungsvermögen wirkten, wie bei den Thieren. Die Senſitive hat eben ſo wenig Gefühl als andere Pflanzen. Jenes Fliehen der ſie berührenden Hand iſt bloſs das Spiel eines Mechanismus der Organiſation. Eben ſo iſt der Polyp ein Thier, das ſich nicht, wie die Pflanze, durch Wurzeln nährt, und wenn eine Anzahl derſelben ſo aneinander hängt, daſs das Ganze einer Schma-

Digitized by Google

rotzerpflanze äuſserſt ähnlich iſt, ſo folgt daraus nicht, daſs es wirklich halb eine Schmarotzerpflanze und halb ein Thier ſei. Noch hat man kein Weſen gefunden, das ſich durch Wurzeln nährte, und dennoch nach Vorſtellungen Glieder bewegte und gebrauchte, oder Leben und Gefühl hätte. Ein ſolches Weſen allein würde beide Reiche mit einander verbinden. Unſere vermeintlich kleinen Unterſchiede ſind gemeiniglich in der Natur ſo weite Klüfte, daſs man ſich ſehr irren würde, wenn man ſich einbilden wollte, die Natur hätte dieſes oder jenes bekannte Weſen zum Uebergang zwiſchen zwei andern beſtimmt. Bei der groſsen Mannigfaltigkeit der Naturdinge muſs es immer leicht ſeyn, zwiſchen einigen derſelben gewiſſe Annäherungen und Aehnlichkeiten zu finden. Dagegen iſt die Methode, nach dem Princip der Affinität Ordnung in der Natur aufzuſuchen, und die Maxime, eine ſolche Ordnung als in einer Natur überhaupt gegründet anzuſehen, ob zwar unbeſtimmt, wo ſie anzutreffen ſei, und wie weit ſie reichen werde, allerdings ein rechtmäſsiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft. Allein die Erfahrung, oder Beobachtung, kann dieſem Princip nie gleichkommen, ſondern daſſelbe ſchreibt nur, ohne etwas zu beſtimmen, der Erfahrung oder Beobachtung den Weg vor, wie ſie zur ſyſtematiſchen Einheit gelangen kann.

Kant Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 685 — 696.

Leibnitz Nouv. eſſ. ſur l'Ent. hum. liv. III. ch. 6. p. 265. liv. IV. ch. 16. p. 440.

Bonnet Betrachtung über die Natur. 2 Th. Hauptſt. IX — 4 Th. S. 29 — 85.

Afterdienſt,

Religiöſe Superſtition, *ματαιος θρησκια*, *cultus ſpurius*, bigotterie.

Das Wort Afterdienſt überhaupt (ſubjectiv genommen) bezeichnet die Ueberredung, jemanden durch ſolche Handlungen zu dienen, die in der That deſſelben Abſichten rückgängig machen (R. 229). Es habe z. B. Jemand die Abſicht, eine

Digitized by Google

Sprache zu lernen, und ich unterrichte ihn in derſelben, aber nach einer ſolchen Methode, daſs er darüber ſeine Zeit verliert, und die Sprache nie lernt, ſo habe ich ihm zwar zu dienen gemeint, aber mein Dienſt war ein Afterdienſt. Wenn alſo die Mittel, die man anwendet, Jemandes Abſicht zu erreichen, nicht tauglich dazu ſind, oder nicht recht angewendet werden, und man meint, die Anwendung dieſer Mittel könne für die nicht erreichten Abſichten gelten, und der Andere müſſe dieſe Anwendung der Mittel eben ſo werth ſchätzen, als wenn ſeine Abſichten wären erreicht worden, ſo macht dieſe Ueberredung die Anwendung der Mittel zu einem Afterdienſt. Iſt nun derjenige, dem wir durch ſolche Handlungen zu dienen meinen, die in der That deſſelben Abſichten rückgängig machen, Gott, ſo iſt dieſe Ueberredung der Afterdienſt ins beſondere, oder die religiöſe Superſtition (ſ. Aberglaube IV), und in dieſem Sinne wird das Wort im Folgenden gebraucht.

1. Durch den Afterdienſt wird die moraliſche Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel iſt, nicht ſo geboten, als wäre es wozu, welches eben der Character oder das Kennzeichen des Mittels iſt, ſondern als gälte es als etwas, was nicht wozu iſt, ſondern an und für ſich, welches der Character des Zwecks iſt. Die Abſicht Gottes mit dem Menſchen iſt nun die Pflichterfüllung, und die Religion beſtehet eben, in ſo fern ſie als etwas im Menſchen vorhandenes (ſ. ſubjectives) betrachtet wird, in dem Erkenntniſs, daſs dieſe Pflichterfüllung Gottes Abſicht ſei, und folglich von ihm geboten werde (R. 229).

Da dieſes Erkenntniſs Vorſtellungen betrifft, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung correſpondirt, z. B. Gott, ſo wird das Wort Erkenntniſs hier nur im weiteſten Sinn genommen, als ein Product des Erkenntniſsvermögens überhaupt. Das Fürwahrhalten dieſes Erkenntniſſes kann nun keine Gewiſsheit ſeyn, weil Gewiſsheit ein Fürwahrhalten aus Gründen iſt, die von dem Gegenſtande hergenommen ſind, und eben daher für Je-

dermann gültig (objectiv) seyn müssen. Das Fürwahrhalten bei diesem Erkenntniss entspringt also aus Gründen, die in dem erkennenden Subject selbst liegen. Der Grund des Erkenntnisses, dass Gott die Erfüllung meiner Pflichten will, ist aber, dass es meine Pflicht ist, Sittlichkeit und Glückseligkeit so zum Gegenstande meines Willens zu machen, dass ich die letztere nicht anders will, als wenn ich die erstere nach allen meinen Kräften in mir befördere. Hier habe ich nun nicht etwa die Wahl, dieses auch nicht zu wollen, sondern es ist mir durch ein unnachlassliches Vernunftgebot, dem ich gehorchen muss, geboten. Da nun die Glückseligkeit von der Einrichtung der Natur abhängt, so kann ich sie nicht anders unter der Bedingung der Sittlichkeit wollen, und folglich nicht anders erwarten, als wenn ich zugleich voraussetze, dass die Einrichtung der Natur von einem Wesen abhängt, welches jene Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit will und bewirkt. Diese Voraussetzung ist nicht willkührlich, sondern ein Bedürfniss meiner Vernunft, indem das unbedingt gebietende Sittengesetz in derselben mich dazu nöthigt. Ein Fürwahrhalten aus einem solchen, in dem erkennenden Subject liegenden, Grunde, bei dem aber doch keine Wahl übrig ist, weil sich das Bedürfniss nicht auf Neigung, sondern auf Pflicht gründet, ist für das Subject zulänglich. Nun heisst ein Fürwahrhalten aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich sind, ein Glaube, und weil dieser Glaube ein Bedürfniss der Vernunft ist, ein Vernunftglaube. Die Annehmung oder das Fürwahrhalten des Gegenstandes der Religion (Gottes), und folglich der Religion selbst (der Erkenntniss, dass etwas darum ein göttliches Gebot ist, weil es meine Pflicht ist,) ist also ein Vernunftglaube. Trägt aber die Religionslehre Grundsätze als nothwendig vor, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, sondern welche die Gottheit selbst als solche bekannt gemacht haben soll, so heisst das Fürwahrhalten derselben aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich sind, der Offenbarungsglaube. Soll nun der Offenbarungsglaube vor der Religion hergehen, d. h. soll ich nicht anders meine Pflicht für

Digitized by Google

den Willen Gottes erkennen, als wenn ich aus Gründen, die für mich zulänglich ſind, anerkenne, daſs etwas anders darum meine Pflicht ſei, weil es göttliches Gebot iſt, ſo iſt das ein Afterdienſt, wodurch die moraliſche Ordnung umgekehrt wird. Denn hierdurch würde der Offenbarungsglaube, der ein Mittel der Pflichterfüllung ſeyn, und alſo dem Vernunftglauben Eingang verſchaffen und ihm zur Stütze dienen ſoll, zum Zweck oder ſelbſt zur unbedingten Pflicht (*fides imperata*) gemacht, und dadurch in der That Gottes Abſicht, die ächte Pflichterfüllung, rückgängig gemacht. Ein ſolcher Offenbarungsglaube wäre dann ein eigentlicher Frohndienſt, welcher ſelig machen ſoll, ohne daſs die Handlungen aus moraliſchen Beſtimmungsgründen des Willens geſchehen. (S. Aberglaube IV. R. 25o.)

2. Kant erklärt den Afterdienſt (R. 256) auch ſo, er ſei eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm ſelbſt geforderten Dienſte gerade entgegen gehandelt wird. So iſt z. B. die Befolgung des Religionswahns, in Aberglaube IV. ein Afterdienſt; und man kann daher noch zwiſchen religiöſer Superſtition oder religiöſem Aberglauben und Afterdienſt ſo unterſcheiden, daſs man den erſtern für den Wahn, die Ueberredung ſelbſt, letztern für die Befolgung dieſes Wahns oder das Handeln nach dieſer Ueberredung nimmt. Dieſes iſt die objective Bedeutung dieſes Worts, in welcher daſſelbe in dieſer Stelle gebraucht und erklärt wird.

3. Der gute Lebenswandel aus Principien der Pflicht iſt allein der wahre Dienſt Gottes. Alles, was der Menſch noch auſser demſelben thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, iſt die Befolgung eines bloſsen Religionswahns, und Afterdienſt Gottes in objectiver Bedeutung (2); ſei es auch, daſs Gott ſelbſt, neben dem guten Lebenswandel des Menſchen, etwas thue, ihn zu einem Gott wohlgefälligen Menſchen zu machen.

Digitized by Google

Aber ſelbſt den auf Verſicherung einer heiligen Geſchichte gegründeten Glauben hieran als etwas verdienſtliches vor Gott anſehen, iſt Religionswahn, und ein ſolcher Glaube, oder vielmehr das bloſse abgenöthigte Bekenntniſs, daſs man es glaube, ein Afterdienſt. Bei denen, die dieſen Wahn haben, entſpringt dieſes Bekenntniſs davon aus Furcht, und iſt folglich nichts ſittliches. Dieſes Bekenntniſs, als verdienſtlich, ſoll folglich den guten Lebenswandel erſetzen, und vereitelt alſo die Abſicht Gottes (R. 260).

4. Der Afterdienſt will durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott ausrichten (Aberglaube, 4.). Die Vernunft läſst uns aber in Anſehung des Mangels eigener Gerechtigkeit nicht ganz ohne Troſt. Denn ſie ſagt: daſs, wer in einer der Pflicht wahrhaft ergebenen Geſinnung das Seine thut, vor Gott Ergänzung des Fehlenden hoffen dürfe. Und verurtheilte nun eine gewiſſe Kirche alle Menſchen, die das der Vernunft natürlicher Weiſe unbekannte Ergänzungsmittel der Rechtfertigung nicht wiſſen, zur ewigen Verwerfung; ſo würde ſie damit einen Afterdienſt, nehmlich das Wiſſen des Ergänzungsmittels als Dienſt Gottes einführen, der ſich alſo auf Religionswahn gründete (R. 262.).

5. Der Afterdienſt Gottes hat keine Grenzen, wenn ſich der Menſch von der Maxime oder Handlungsregel, daſs der gute Lebenswandel, aus Principien der Pflicht, allein der wahre Dienſt Gottes ſei, nur im mindeſten entfernt; denn über dieſe Maxime hinaus iſt alles willkührlich, was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerſpricht. Von dem Opfer der Lippen an, bis zu der Aufopferung ihrer eigenen Perſon bringen die Afterdiener Gott alles dar, nur nicht ihre moraliſche Geſinnung. Man kann die Worte des römiſchen Fabeldichters Phädrus mit Recht auf ſie anwenden: es iſt ein Volk, das immer vergeblich in Bewegung iſt, viel thut, und doch nichts thut (R. 263).

Digitized by Google

6. Der Dienſt Gottes iſt als ſolcher in nichts von einander weſentlich verſchieden, wenn er nicht moraliſch iſt. Dem Werth oder vielmehr Unwerth nach, ſind dann alle Arten, Gott zu dienen, einerlei, und es iſt bloſse Ziererei, ſich durch feinere Abweichung vom alleinigen Princip der ächten Gottesverehrung für auserleſener zu halten, als die, welche ſich eine vorgeblich gröbere Herabſetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen laſſen, welche etwa ihrer Ungewohntheit wegen mehr auffällt, oder in andern Sitten, Lebensarten und der Localität gegründet iſt. Gott kann man nur durch moraliſche Geſinnungen wohlgefällig werden, ſo fern ſie ſich in Händlungen als lebendig darſtellen, alles übrige iſt frommes Spielwerk und Nichtsthuerei, es müſste den dazu dienen, jene zu befördern. Von einem Tugendwahn aber, der etwa mit dem kriechenden Religionswahn zu der allgemeinen Claſſe der Selbſttäuſchungen gezählt werden könnte, weiſs die Vernunft nichts, alſo giebt es auch keinen Afterdienſt der ächten Tugendgeſinnung. Der Eigendünkel, ſich der Idee ſeiner heiligen Pflicht für adäquat zu halten, iſt nur zufällig. Den höchſten Werth aber in der Tugend zu ſetzen, iſt kein Wahn, wie etwa der Wahn, ihn in kirchlichen Andachtsübungen zu finden, ſondern baarer zum Weltbeſten (höchſten Gut) hinwirkender Beitrag. Wenn man alſo einmal zur Maxime eines vermeintlichen, Gott für ſich ſelbſt wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls verſöhnenden, aber nicht rein moraliſchen Dienſtes übergegangen iſt, ſo iſt in der Art, ihn gleichſam mechaniſch zu dienen, kein weſentlicher Unterſchied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe (R. 264).

7. Kant giebt zu 6. ein Beiſpiel, indem er von Tungufiſchen Schamanen und Wogulitzen ſpricht (R. 270), zu deſſen Erläuterung folgende Nachrichten nicht unangenehm ſeyn werden. Die Tunguſen ſind ein Volk, welches die ganze Gegend Sibiriens vom Jenifeifluſſe bis an das öſtliche Weltmeer bewohnen. Ihr eigentliches Vaterland iſt aber das Land an dem Tunguska und Tſchunfluſſe. Sie haben die alte heidniſche Religion, die in Sibirien vor dieſem allgemein geweſen iſt.

Digitized by Google

Ihre Götzen nennen ſie Schewüki. Selbige ſind von Holz oder Kupfer. Alle ſtellen ein unförmliches Geſicht vor, und die kupfernen ſind in Leder eingefaſst, ſo daſs das Kupfer nur auf der Seite, wo das Geſicht iſt, geſehen werden kann. Um Hülfe von ihren Götzen zu erhalten, füttern die Tunguſen ſelbige, und ſtreichen ihnen zuweilen etwas Milchrahm oder ſonſt etwas Fettes in den Mund. Sie verehren auch die Sonne. In den wichtigſten und ſchwerſten Angelegenheiten aber nehmen ſie ihre Zuflucht zu den Schamanen (Reiſen durch Sibirien, aus den Beſchreibungen Gmelins und Müllers, in der Sammlung der beſten und neuſten Reiſebeſchreib. Berlin 1767. Th. V. S. 169 — 171. D. J. G. Gmelins Reiſe durch Sibirien. Götting. 1751. Th. I. S. 358). Dieſe Schamanen ſind Tunguſen, welche ſich für Zauberer ausgeben, und behaupten, daſs ſie eine Menge Teufel in ihrer Gewalt haben, die ſie zwingen können den Menſchen zu dienen. Gmelin erzählt (Th. 2. S. 44): „Ich hatte das Vergnügen, die Gaukeleien eines Tunguſiſchen Schamans in Nertſchinsk zu ſehen. Er kam auf unſer (der Reiſegeſellſchaft) Verlangen den 26. Jun. (1735) des Abends zu uns, und wie wir von ihm forderten, daſs er ſeine Künſte zeigen ſollte, ſo bat er, die Nacht zu erwarten, in welches wir gerne willigten. Des Nachts um 10 Uhr führte er uns etwa eine Werſt weit von der Stadt auf das Feld, und legte daſelbſt ein groſses Feuer an, um welches er uns rund herum in einem Kreiſe ſitzen lieſs. Er ſelbſt zog ſich bis auf die bloſse Haut aus, und ſeinen Schamanenrock an, welcher von Leder, und mit allerhand eiſernen Werkzeugen behangen war. Auf einer jeden Schulter war ein zackigtes eiſernes Horn zu unſerm Schrecken angeheftet. Er hatte keine Trommel (wie ſonſt gewöhnlich iſt), wovon er dieſe Urſache anführte, daſs ihm der Teufel noch nicht anbefohlen hätte, eine zu gebrauchen. Der Teufel aber, ſagen ſie, befiehlt es nicht eher, als bis er ſich entſchlieſst, mit dem Schaman den genaueſten Umgang zu haben. Und zwar iſt es der oberſte Teufel, und jeder Schaman hat ſeine eigenen, und wer die meiſten hat, kann ſeine Kunſt

Digitized by Google

am ſicherſten ausüben; jedoch ſoll ein ganzes Heer ſolcher kleinern Teufel in ſeinem ganzen Leibe nicht ſo viel Kraft haben, als in dem kleinen Finger des oberſten Teufels ſtecke. Dies war der Eingang, womit unſer vermummter Zauberer ſeine Hexerei anfing. Dabei lief er innerhalb des Kreiſes, den wir ausmachten, längſt dem Feuer und um daſſelbe ganz cavalierement hin und her, und ſtimmte durch das Raſſeln ſeiner eiſernen Tändeleien die hölliſche Muſik dazu an. Endlich, ehe er zum Werke ſchritt, ſprach er uns einen Muth ein, daſs wir dasjenige feſt glauben ſollten, was er uns auf unſere Fragen antworten würde, und verſicherte dabei, daſs ihn ſeine Teufel noch nie betrogen hätten. Wir baten ihn, daſs er während den Gaukeleien ſeine eiſernen Werkzeuge nicht zu nahe gegen unſere Köpfe fliegen laſſen möchte. Er fing endlich an zu ſpringen und zu ſchreien, und wir hörten bald ein Chor, das mit ihm einſtimmte. Er hatte von ſeinen Glaubensgenoſſen ein Paar mit ſich genommen, die ſich unvermerkt in unſern Kreis mit eingeſchlichen hatten und mit ihm ſangen, damit es die Teufel deſto beſſer hören möchten. Endlich, nach vielem Gaukeln und Schwitzen, wollte er uns weiſs machen, daſs die Teufel da wären, und wollte daher hören, was man von ihm zu wiſſen verlangte. Wir legten ihm eine erdichtete Frage vor, und darauf machte er ſeine Künſte, wobei ihm die andern beiden halfen. Durch das Ende wurden wir in unſrer Meinung beſtärkt, daſs alles Betrügerei wäre.

8. Die Wogulen oder Wogulitſchi gehören auch zu den alten Einwohnern Sibiriens; ſie wohnen zwiſchen dem Jugriſchen Gebirge und dem Niederob, auf dem Ural und zu beiden Seiten deſſelben (Büſchings Auszug. Sibirien, 4. Auflage. S. 130. Gatterers Abriſs der Geographie S. 643. 645). Den von Kant angeführten Gebrauch der Wogulitſchi, die Tatzen von einem Bärenfell ſich des Morgens auf den Kopf zu legen, mit dem kurzen Gebet: ſchlag mich nicht todt! habe ich (Auszug aus Herrn P. S. Pallas Reiſen, in der Sammlung der beſten

Digitized by Google

und neueſt. Reiſebeſchr. 19. B. 16. Hauptſt. das von den Wogulen oder Wogulzen handelt, S. 378) unter ihren alten Religionsmeinungen nicht finden können; vielleicht iſt es die Sitte einer andern Sibiriſchen Nation.

9. Kant ſagt nun: der, Kirche und Staat zugleich regierende, europäiſche Prälat, und der ſublimirte Puritaner und Independent in Connecticut, iſt zwar von einem tunguſiſchen Schaman, und dem ganz ſinnlichen Wogulitzen, ſehr in der Manier, aber gar nicht im Princip zu glauben unterſchieden. Diejenigen allein, die den Gottesdienſt lediglich in der Geſinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint ſind, unterſcheiden ſich von jenen durch den Ueberſchritt zu einem ganz andern (über das Princip, den Gottesdienſt im Glauben gewiſſer ſtatutariſcher Sätze oder Begehen gewiſſer willkührlichen Obſervanzen zu ſetzen, weit erhabenen) Princip, demjenigen nehmlich, wodurch ſie ſich zu einer (auch ſichtbaren) Kirche bekennen, die, ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach, allein die wahre allgemeine ſeyn kann (R. 270). S. Kirche.

10. Die Abſicht, die alle Menſchen bei ihrem Gottesdienſt haben, iſt, Gott zu ihrem Vortheil zu lenken, ſ. Tempeldienſt, Kirchendienſt. Da ſie ihr Loos von einem verſtändigen Weſen erwarten, ſo kann ihr Beſtreben nur in der Auswahl der Art beſtehen, wie ſie, als ſeinem Willen unterworfene Weſen, durch ihr Thun und Laſſen ihm gefällig werden können; weil ihr ganzes Schickſal von ſeinem Willen abhängt, und es folglich geneigt ſeyn muſs, ihr Glück zu befördern, wenn ihnen Glück und nicht Unglück zu Theil werden ſoll. Die Verehrung mächtiger unſichtbarer Weſen fing ſich daher nicht mit der Religion, ſondern mit einem knechtiſchen Gottes- oder Götzendienſt an. Eine auf dem Bewuſstſeyn ſeines Unvermögens gegründete Furcht nöthigte dem Menſchen dieſen Gottesdienſt ab (R. 296). Als moraliſches Weſen kann Gott aber nur ein Wohlgefallen an ihnen haben, wenn ſie

einen moraliſch guten Lebenswandel führen. Folglich kann ihm jede andre Handlung, wenn ſie nicht zum moraliſch guten Lebenswandel gehört, nur in ſo fern angenehm ſeyn, als ſie darauf hinwirkt, dazu dient, und in ſo fern ein Dienſt Gottes genannt werden (R. 271.).

11. Derjenige Menſch aber, welcher durch moraliſch gleichgültige Handlungen allein Gott wohlgefällig werden will, wie z. B. der tunguſiſche Schaman, oder der Wogulitſche, ſteht in dem Wahn des Beſitzes einer Kunſt, durch natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, welches man, wenn es auf den Teufel wirken ſoll, Zaubern (die Kunſt zu zaubern aber, die ſchwarze, die Kunſt auf gute Engel zu wirken, die weiſse Magie) nennt, wenn es aber auf Gott wirken ſoll, das Fetiſchmachen nennen kann. S. Fetiſchmachen, Aberglauben 4. (R. 273.).

12. Es giebt Obſervanzen, die keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung der moraliſchen Geſinnung dienen. Sie enthalten an ſich nichts Gott wohlgefälliges, werden aber doch von manchem als natürliche Mittel gebraucht, den Beiſtand Gottes gleichſam herbei zu zaubern; denn es iſt zwiſchen bloſs phyſiſchen Mitteln und einer moraliſch wirkenden Urſache gar keine Verknüpfung, nach irgend einem Geſetze. Mancher Menſch aber ſucht nicht nur durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenſtande des göttlichen Wohlgefallens macht, durch die thätige Geſinnung eines guten Lebenswandels, ſondern noch überdem vermittelſt gewiſſer Förmlichkeiten der Ergänzung ſeines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beiſtand würdig, und für die Erreichung dieſes Objects ſeiner guten moraliſchen Wünſche bloſs empfänglich zu machen. Er rechnet dann zwar, zur Ergänzung ſeines natürlichen Unvermögens, auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht auf etwas vom Menſchen (durch Einfluſs auf den göttlichen Willen) Gewirktes, ſondern auf etwas Empfangenes (R. 273.).

Digitized by Google

13. Gott gefällt nur das moraliſche ſchlechthin, darnach muſs ſich der Menſch richten; wer durch andere Handlungen, als aus Geſinnungen der Pflicht entſpringende, Gott zu gefallen denkt, der verwandelt den Dienſt Gottes in ein bloſses Fetiſchmachen, und übt einen Afterdienſt aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Die Ordnung, in der man die moraliſche Geſinnung mit den bloſsen Mitteln dazu verbindet, iſt hier ſehr wichtig, und in ihrer Unterſcheidung beſteht die wahre Aufklärung in der Religion. Geht man davon ab, ſo wird dem Menſchen das Joch eines ſtatutariſchen Geſetzes aufgelegt. Die Beobachtung ſtatutariſcher, folglich einer Offenbarung bedürfender Geſetze, als nothwendig zur Religion, und zwar nicht bloſs als Mittel für die moraliſche Geſinnung, iſt ein Afterdienſt (R. 275.). S. Fetiſchmachen.

14. Die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein Fetiſchmachen regiert, welches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit die Grundlage derſelben ausmachen, iſt ein Pfaffenthum. Beiſpiele hierzu giebt die muhamedaniſche Kirche der Araber, welche alle Gebote Gottes auf die Beſchneidung, das Faſten, das Gebet und die Enthaltung vom Schweinefleiſch einſchränkt; vom Faſten iſt noch das Frauenzimmer frei (Reiſen des Hrn. von Arvieux, in der Sammlung Berlin 1766. 4. B. S. 79. 80.). Man ſieht aber leicht, daſs dieſe Verfaſſung ein wahres Pfaffenthum, und die Befolgung jener Gebote ein Fetiſchmachen iſt. Mit dieſem Fetiſchmachen grenzt ihre Kirchenform ſehr nahe ans Heidenthum (S. 276).

15. Es iſt das die Folge von der beim erſten Anblick unbedenklich ſcheinenden Verletzung der Principien des allein ſeligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankömmt, welchem von beiden man die erſte Stelle als oberſte Bedingung, der das andere untergeordnet iſt, einräumen ſoll. Es iſt billig, daſs ſelbſt der Unwiſſende, oder an Begriffen Eingeſchränkteſte, auf eine ſolche Belehrung, oder innere Ueber-

Digitized by Google

zeugung, Anspruch machen könne. Das Sittengesetz allein leitet aber zu einem solchen reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist, s. Religionsglaube; ja es führt dahin so ganz natürlich, dass er jedem Menschen ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klug, sondern auch Pflicht, von diesem anzufangen. Dass nicht blos „Weise nach dem Fleisch" (1 Cor. 1, 26.), Gelehrte oder Vernünftler, zu jener Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen seyn werden; denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig seyn — sondern „was thöricht ist, vor der Welt" (1 Cor. 1, 27.) ist vernünftig. Der Geschichtsglaube scheint, den Begriffen nach, deren er bedarf, von dieser Art zu seyn. Eine einfältige Erzählung aufzufassen und andern mitzutheilen, ist ja leicht. Es ist auch gar nicht nöthig, einen Sinn mit den Worten zu verbinden, mit welchen man Geheimnisse nachspricht. Ein Glaube, der sich auf eine, von langer Zeit her für authentisch anerkannte, Urkunde gründet, ist überdem den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen, s. Glaube. Allein der Gelehrte darf doch auch nicht davon ausgeschlossen seyn, und der kann ihn nicht fassen, wie er den fasst, auf welchen das Gesetz hinführt, das dem Menschen gleichsam buchstäblich ins Herz geschrieben ist (R. 278.).

16. So fern nun der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesetzen vorzüglich gerichtet ist, kann man nun noch fragen: ob in derselben nur Gottseligkeit oder auch Tugendlehre den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen soll. Gottseligkeitslehre drückt vielleicht das Wort *Religio*, wie es jetziger Zeit verstanden wird, im objectiven Sinn, am besten aus, s. Gottseligkeitslehre, Religion (R. 281).

17. Die Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott:

Digitized by Google

1) Furcht Gottes; ſie iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht;

2) Liebe Gottes; ſie iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote, aus freier Wahl (aus Kindespflicht).

Die erſte iſt einerlei mit Achtung fürs, die andere mit Wohlgefallen am Geſetz. Auſser der Moralität liegt noch hierin der Begriff eines überſinnlichen Weſens. Muſs nun im Kanzelvortrage die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder umgekehrt, vorgetragen werden (R. 282)?

18. Für ſich kann die Gottſeligkeitslehre nicht den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung ausmachen, ſondern nur zum Mittel dienen, die Tugendgeſinnung zu ſtärken. Der Tugendbegriff iſt aus der Seele des Menſchen genommen. Die bisherigen Lehrer der Moral pflegen ihn zwar nur als den Begriff eines Mittels zur Glückſeligkeit vorzutragen; Kant aber hat bewieſen, daſs die Tugendlehre durch ſich ſelbſt beſteht, und ſie kann, ſelbſt ohne den Begriff von Gott, überzeugend gelehrt werden. Der Religionsbegriff hingegen muſs durch Schlüſſe aus dem Menſchen heraus vernünftelt werden, der Menſch hat ihn nicht ſchon ganz in ſich, wie den Tugendbegriff (R. 283).

19. Es kömmt alſo in dem, was die moraliſche Geſinnung betrifft, alles auf den oberſten Begriff an, dem man ſeine Pflichten unterordnet, ob es die Verehrung Gottes, oder die Ausübung der Tugend iſt. Iſt die Verehrung Gottes das Erſte, der man alſo die Tugend unterordnet, ſo iſt der Gegenſtand, Gott, ein Idol, d. i. er wird als ein Weſen gedacht, dem wir nicht durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern durch Anbetung und Einſchmeichlung zu gefallen hoffen dürfen, die Religion iſt aber alsdann Idololatrie (Abgötterei). Gottſeligkeit iſt alſo nicht ein Surrogat der Tugend, um ſie zu entbehren, ſondern die Vollendung derſelben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unſrer guten Zwecke gekrönt

Digitized by Google

zu werden. In dieſem Sinn „iſt auch die Gottſeligkeit zu allen Dingen nütze, und hat die Verheiſsung dieſes und des zukünftigen Lebens“ (1 Tim. 4, 8.) (R. 286).

20. Die verſchiedenen Glaubensarten der Völker, und der Gottesdienſt, den dieſe Glaubensarten hervorbringen, geben den Völkern nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältniſs auszeichnenden Character (R. 284. *).

a. Der Judaism zog ſich, ſeiner erſten Einrichtung nach, da ſich ein Volk, durch alle erdenkliche zum Theil peinliche Obſervanzen, von allen andern Völkern abſondern ſollte, den Vorwurf des Menſchenhaſſes zu.

b. Der Muhammediſm findet ſeine Beſtätigung in der Unterjochung vieler Völker, und unterſcheidet ſich daher durch Stolz.

c. Der Hinduiſche Glaube hat eine übelverſtandene Demuth zum Grunde, und ſein Character iſt daher Kleinmüthigkeit.

d. Der Chriſtianiſm, wie er gemeiniglich geweſen iſt, hatte den Grundſatz einer, durch eine Kraft von oben zu erwartenden, Frömmigkeit, und kündigte daher eine abhängige knechtiſche Gemüthsart an. Unmittelbare Beſchäftigung mit Gott nehmlich, durch Ehrfurchtsbezeigungen, als Uebung der Frömmigkeit, iſt Andächtelei (ſ. Andächtelei), welche Uebung alsdann zum Frohndienſt (*opus operatum*) gezählt werden muſs, nur daſs ſie zu dem Aberglauben noch den ſchwärmeriſchen Wahn vermeinter überſinnlicher Gefühle hinzuthut, und muſs folglich eine knechtiſche Gemüthsart hervorbringen.

Kant Relig. innerhalb der Grenz. 4. Stück. 1. Th. 2. Th. §. 1—3.

Aggregat,

Rhapſodie, *aggregatum*, *ens per aggregationem*, *aggregé*. Wenn ein Ganzes der Erkenntniſs aus mehreren Theilen ſo entſteht, daſs die Theile in eine zufäl-

Digitized by Google

lige Verbindung mit einander gesetzt werden, so erhält ein solches Ganzes den Namen Aggregat. So ist z. B. die Zusammenstellung der Categorien beim Aristoteles bloss zufällig, sie heissen nehmlich bei ihm so: Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Thun, Leiden, Wenn, Wo, Lage, Beschaffenheit; wozu er hernach noch fünf andre setzte unter dem Namen der Postprädicamente: das Entgegengesetzte, Eher, Zugleich, Bewegung, Haben. Das ist ein Aggregat, aus welchem man nicht wissen kann, ob man auch alle habe, und ob auch alle wirkliche Categorien, d. h. solche Begriffe sind, die sich in dem Begriffe eines jeden Objects finden müssen, und auch theils nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Verstande herrühren, theils nicht von andern Begriffen abgeleitet sind, s. Abgeleitet und Aristoteles 3. 4. Kant hingegen stellt seine Categorien so auf, dass ihre Zusammenstellung nicht zufällig, sondern nothwendig, und folglich nicht ein Aggregat, wie bei dem Aristoteles, sondern ein System ist. Er nimmt nehmlich aus der allgemeinen Logik als erwiesen an, dass es nur vier specifisch verschiedene Bestimmungen oder Beschaffenheiten eines Urtheils gebe, nehmlich:

a. die quantitative, nach welcher das Urtheil entweder ein einzelnes, besonderes, oder allgemeines ist;

b. die qualitative, nach welcher das Urtheil entweder ein bejahendes, verneinendes, oder unendliches ist;

c. die relative, nach welcher das Urtheil entweder ein categorisches, hypothetisches, oder disjunctives ist;

d. die der Modalität, nach welcher das Urtheil entweder ein problematisches, assertorisches, oder apodictisches ist.

2. Kant nennt das die zwölf logischen Functionen zu urtheilen (s. Aberglaube 2, c.). Jede einzelne Beschaffenheit eines Urtheils giebt nun einen einzelnen Begriff derselben (s. Aberglaube 2, e.),

Digitized by Google

daher giebt es zwölf ſolcher Begriffe, wie das Mannichfaltige zu einem durch den Verſtand vorgeſtellten Ganzen, oder Begriff, kann verbunden werden, und welche Categorien heiſsen, nehmlich:

1. drei der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;

2. drei der Qualität: Relation, Negation, Limitation;

3. drei der Relation: Subſtanzialität, Cauſalität, Wechſelwirkung;

4. drei der Modalität: Möglichkeit, Daſeyn, Nothwendigkeit.

Dies iſt nun kein Aggregat, ſondern ein Syſtem der Categorien (C. S. 89. 4.).

3. In dieſer zufälligen Verbindung, daſs ſie nehmlich eine Menge Theile ausmachen, welche eben nicht nothwendig zu einander gehören, d. i. Aggregate ſind, ſtehen nur alle extenſive oder ausgedehnte Gröſsen, d. h. ſolche, deren Theile neben einander oder nach einander ſind. Alle Erſcheinungen werden als Aggregate angeſchauet, wodurch allein die Vorſtellung ihrer Ausdehnung im Raum, oder in der Zeit, möglich wird; denn die Vorſtellung der Ausdehnung entſteht eben bei mir dadurch, daſs ich von Theil zu Theil fortgehe, wodurch ich ein Aggregat, und ſo die Vorſtellung der Ausdehnung bekomme. Der Unterſchied zwiſchen Aggregat und Syſtem beſtehet alſo darin, daſs das Aggregat eine Menge Theile iſt, wie ſie mir nach einander gegeben werden, das Syſtem aber eine Menge Theile, wie ſie nach einem Vernunftprincip geordnet werden. Wenn ich eine Anzahl Thaler in einen Kaſten werfe, ſo habe ich ein Aggregat, wenn ich ſie nach den Regenten, die ſie ſchlagen lieſsen, ordne, ein Syſtem von Thalern.

4. Ein Aggregat der Naturdinge heiſst aber auch eine Menge Theile, die nicht ſo mit einander in Verbindung ſtehen, daſs ſie eine continuirliche Gröſse ausmachen, ſondern ſo, daſs der Zuſammenhang der Gleich-

Digitized by Google

artigkeit (welchen man den mathematiſchen nennen kann) immer unterbrochen iſt. Dann iſt es dem Continuum entgegengeſetzt. Eine continuirliche Gröſse hat die Beſchaffenheit, daſs ſie überall gleichartig, die Grenze des vorhergehenden Theils immer zugleich die Grenze des folgenden und kein Theil derſelben der kleinſte iſt, z. B. in einer geraden Linie giebt es keinen Theil, der nicht eine gerade Linie und ſo klein wäre, daſs nicht noch eine kleinere in derſelben gedacht werden könnte. In einem Aggregat hingegen iſt jeder Theil für ſich begrenzt, und kann daher getrennt ſeyn, oder auch mit andern Theilen phyſiſch zuſammenhängen (welchen man den dynamiſchen Zuſammenhang nennen kann), nur müſſen dieſe Theile nicht mit ihm gleichartig ſeyn, wodurch eben die Grenze beſtimmt und der (mathematiſche) Zuſammenhang unterbrochen wird. Ein Aggregat beſteht alſo aus diſcreten Gröſsen, oder ſolchen, die zuſammen kein Continuum ausmachen. Eine Anzahl Thaler iſt auch in dieſem Sinn ein Aggregat, aber auch der Erdkörper iſt ein Aggregat verſchiedenartiger Maſſen.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. 4. S. 89. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 204. 212.

Leibnitz nouveaux eſſais ſur l'Ent. hum. liv. II. ch. 24. p. 185.

Kieſewetter Logik. 2. Aufl. S. 511. 512.

Aggregation,

aggregatio, aggregation. Die Zuſammenhäufung extenſiver Gröſsen, wodurch Aggregate entſtehen. Es iſt dieſes eine beſondere Verbindung (Syntheſis) ſolcher extenſiven Gröſsen, die nicht nothwendig zu einander gehören, und daher in einen zufälligen Zuſammenhang mit einander geſetzt werden, entweder bloſs nach Geſetzen des Erkenntniſsvermögens, dann finden wir das Aggregat in der Erfahrung oder der Natur vor, obwohl dieſe Erfahrung oder empiriſche Verbindung durch das Erkenntniſsvermögen entſtanden iſt, z. B. das Aggregat der Erdſchichten in einem gegrabenen Brun-

Digitized by Google

nen; oder zugleich nach Gefetzen des Begehrungsvermögens, dann machen wir felbft die Aggregation. Wenn Jemand eine Menge harter Thaler auf einander legt, fo ift diefe Verbindung eine Aggregation nach Gefetzen der Willkühr. S. Aggregat. Die Aufzeichnung einer Menge Bücher zum Verkauf, wenn fie nicht nach dem Inhalt geftellt werden, ift eine Aggregation. S. Verbindung.

Kant Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 201. *)

All

der Realität, *omnitudo realitatis*, *le tout de la realité*, heifst in der Critik der reinen Vernunft (S. 656) die Idee von einem Object, in welchem alle mögliche Eigenfchaften zufammen find, fo dafs keine derfelben fehlt. Das Object felbft heifst das transfcendentale Ideal. S. transfc. Ideal.

2. Die oberfte Welturfache ift nun das Object einer folchen Idee, denn in ihr wird die ganze mögliche Vollkommenheit gedacht, Allmacht, Weisheit u. f. w. Durch Phyficotheologie (Erkenntnifs Gottes durch die Natur), in welcher von der Weltgröfse, Weltordnung auf die Macht und Weisheit des Urhebers gefchloffen wird, finden wir diefe Idee aber nicht realifirt (an einem wirklichen Object vorhanden). Denn wir beobachten immer nur einen gewiffen Grad der Gröfse und Ordnung der Welt, über den unfre Beobachtung, unfrer eigenen Eingefchränktheit wegen, nicht hinausreicht. Folglich kann die Beobachtung der Welt nur einen Begriff von grofser Macht, aber nicht von Allmacht, von grofser Klugheit und fittlich guter Gefinnung, aber nicht von aller möglichen, mit Heiligkeit verbundenen, Klugheit, d. i. Weisheit geben. Alfo ift der Begriff von Gott, als einem All der Realitäten nicht aus der Erfahrung entfprungen, fondern ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, deren Realität in der Erfahrung nicht nachgewiefen werden kann, d. h. in der Erfahrung giebt es kein folches Object und auch nicht eine Wirkung, von der man auf das Dafeyn

Digitized by Google

eines ſolchen Objects nothwendig ſchlieſsen müſste. Die Phyſicotheologie kann alſo keinen beſtimmten Begriff von einer oberſten Welturſache geben (C. 656).

3. In dem Beweiſe vom Daſeyn einer oberſten Welturſache, die das All aller Realitäten ſeyn ſoll, aus der Gröſse und Ordnung der Welt, kommen wir alſo nur immer zu einer ſehr mächtigen, ſehr klugen und guten Welturſache, aber zu einem Weiſen, Allmächtigen zu gelangen, hindert uns dieſelbe Kluft, die zwiſchen der allergröſsten Zahl und dem Unendlichen liegt, eine Kluft, über die kein Weg führt, und jede Brücke unmöglich iſt. S. Phyſicotheologie.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 656.

Allerperſönlichſt.

1. Allerperſönlichſtes Recht (*ius perſonaliſſimum*) iſt ein ſolches Recht, das eine Perſon betrifft, welche dieſem Rechte durch nichts anders, als durch ihre eigene Perſon eine Genüge thun kann. Ein ſolches Recht iſt z. B. das des Ehemanns auf ſeine Gattin (K. 106). Bei dieſem Rechte iſt die Perſon, welche die Verbindlichkeit gegen den Berechtigten hat, und die Sache, welche die Rechtsforderung betrifft, eins und daſſelbe. Der Berechtigte iſt durch ein ſolches Recht der Beſitzer einer Perſon als einer Sache, die er aber nur als eine Perſon gebrauchen darf. Dieſes Recht iſt überdem nicht veräuſserlich, ſo wie auch die allerperſönlichſte Schuld nicht übertragen werden kann (K. 114).

2. Allerperſönlichſte Schuld (*debitum perſonaliſſimum*). Hierunter wird eine ſolche Schuld verſtanden, die nur derjenige abtragen kann, welcher ſie auf ſich geladen hat. Derjenige, der eine ſolche Schuld hat, welche nicht auf einer Sache, auch nicht bloſs auf ſeiner Perſon haftet (dann wäre ſie perſönlich), ſondern welche nur Er, durch ſeine Perſon, abtragen kann, hat die allerperſönlichſte Schuld auf ſich (R. 95). Eine ſolche iſt z. B. die Sündenſchuld der Menſchen.

Digitized by Google

Kant Rel. innerh. der Gr. 2. St. 1. Abſchn. c. S. 95. Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſch. §. 23. S. 106. §. 29. S. 114.

Allgemein.

S. Nothwendigkeit.

Allgemeingültig.

Dieſes Wort drückt recht eigentlich den Begriff aus, der dabei gedacht werden ſoll, nehmlich daſs das Subject, dem es als Prädicat beigelegt wird, unter gewiſſen Bedingungen, von Jedermann auf die nehmliche Art angeſchauet oder gedacht werden muſs, je nachdem es eine Anſchauung oder ein Begriff iſt. Ein Urtheil z. B. iſt allgemeingültig, heiſst, Jedermann muſs, unter den nehmlichen Bedingungen, ſo urtheilen.

2. Kant theilt die allgemeingültigen Urtheile ein in ſubjectiv allgemeingültige und objectiv allgemeingültige, nach der Beſchaffenheit der Bedingung, unter welcher das Prädicat auf die nehmliche Art mit dem Subject verbunden werden muſs. Iſt nehmlich die Bedingung objectiv, d. i. liegt ſie in dem durch das Urtheil vorgeſtellten Object, ſo iſt es ein objectiv, iſt ſie aber ſubjectiv, d. i. liegt ſie in dem, das Object durch das Urtheil ſich vorſtellenden, Subject, ſo iſt es ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, z. B. die Roſen ſind roth, iſt ein objectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils iſt im Erfahrungsobject, den rothen Roſen; die Roſen ſind ſchön, iſt ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils liegt im Geſchmack des Urtheilenden, durch den man allein etwas ſchön findet. Bei dem erſten Urtheil kann man durch Begriffe angeben, warum das Prädicat roth den Roſen beigelegt werden muſs, nehmlich wegen der ihnen eigenthümlichen Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, durch welche der Lichtſtrahl ſo geſpalten wird, daſs nur der rothe Strahl unſer Auge treffen kann; in dem letztern Urtheil aber kann man nicht durch Begriffe angeben, warum das Prädicat ſchön den Roſen beigelegt wird, denn dieſes liegt nicht

Digitized by Google

in dem Erkenntnifsvermögen durch Begriffe, ſondern in dem Geſchmack, der durch ein Gefühl urtheilt, welches folglich ſubjectiv iſt.

3. Iſt nun ein Urtheil objectiv allgemeingültig, ſo mufs es auch logiſche Allgemeinheit haben, d. h. liegt die Bedingung des Urtheils im Object, welches durch das Urtheil gedacht wird, ſo mufs es von jedem ſolchen Object gelten, folglich drückt die objective Allgemeingültigkeit auch die logiſche Quantität des Urtheils aus, nehmlich dafs es ein allgemeines Urtheil iſt. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil hingegen iſt niemals logiſch, weil es nicht auf dem Begriff des Objects beruhet, ſondern auf einem Gefühl im Subject, folglich iſt ein ſolches Urtheil allemal äſthetiſch oder ein Geſchmacksurtheil.

4. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil iſt auch jederzeit ſubjectiv allgemeingültig, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriff enthalten iſt, gilt; ſo gilt es auch für Jedermann, der ſich einen Gegenſtand durch dieſen Begriff vorſtellt. Wenn das Urtheil, die Roſen ſind roth, ſoll für wahr erkannt werden, ſo mufs in jedem erkennenden Subject, ſobald es auf die Farbe der Roſe merkt, oder daran denkt, das Erkenntnifsvermögen ſo beſchaffen ſeyn, dafs das Subject ſagen kann, ich erkenne, dafs die Roſen roth ſind. Die objective Allgemeingültigkeit iſt daher die Gültigkeit der Beziehung einer Vorſtellung auf das Erkenntnifsvermögen jedes Subjects. Von einer ſubjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der äſthetiſchen, läſst ſich nicht auf die logiſche ſchliefsen; denn die Empfindung in dem Subject kann auf Gründen beruhen, die nur im Subject vorhanden ſind, und folglich nicht immer auf Begriffe vom Object gebracht werden. Das Urtheil, dafs die Roſen ſchön ſind, läſst ſich nicht objectiv allgemeingültig machen, weil ſonſt die Schönheit derſelben auf einem Begriff von etwas im Object Roſe beruhen, und folglich mit dem

Digitized by Google

Verſtande erkannt werden müſste, welches nicht möglich iſt. Die ſubjective Allgemeingültigkeit, welche man auch ſchlechthin die Gemeingültigkeit nennen kann, beſtehet alſo in der Gültigkeit der Beziehung meiner Vorſtellung auf das Gefühl jedes Subjects (U. 23).

5. Der logiſchen Quantität nach ſind alle ſubjectiv allgemeingültige Urtheile eigentlich einzelne. Denn ſubjectiv allgemeingültige Urtheile gelten nur von einem beſtimmten Gegenſtande der Anſchauung, und nicht von einem Begriff, daher kann ich nur ſagen: dieſe Roſe, die ich anblicke, iſt ſchön, nicht aber die Roſen ſind ſchön. Bringe ich aber die Anſchauung des einzelnen Gegenſtandes auf einen Begriff, ſo kann ein logiſches Urtheil daraus werden, das ſich durch Vergleichung auf ein äſthetiſches gründet, wenn die ſubjective Bedingung, der Geſchmack, als gemeingültig, oder in jedermann vorhanden, vorgeſtellt wird; daher kann man urtheilen: die Roſen ſind ſchön (U. 24).

6. Wenn ein Urtheil ein Geſchmacksurtheil ſeyn ſoll, ſo muſs es auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen. Dieſe beſondere Beſtimmung der Allgemeingültigkeit eines äſthetiſchen Urtheils iſt eine wichtige Merkwürdigkeit, weil ſie eine Eigenſchaft unſers Erkenntniſsvermögens aufdeckt. Durch das Urtheil dieſe Roſe iſt ſchön z. B. ſinne ich Jedermann an, er ſoll ſie ſo finden. Dieſes verhält ſich nicht ſo, wenn ich ſage, dieſe Roſe riecht angenehm, denn dabei verſtehe ich immer ſtillſchweigend mir, und etwa denen, deren Geruchsnerven ſo wie die meinigen modificirt ſind.

7. Der Anſpruch auf Allgemeingültigkeit, ohne daſs dabei ein Begriff zum Grunde liegt, iſt das weſentliche Kennzeichen des Geſchmacksurtheils. Denn dadurch, daſs kein Begriff des Objects, von welchem geurtheilt wird, dabei zum Grunde liegt, unterſcheidet es ſich von einem logiſchen Urtheil. Und

Digitized by Google

dadurch, dafs es auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht, unterſcheidet ſich das Geſchmacksurtheil von einem Urtheil, das bloſs auf einem Gefühl, durch einen einzelnen Sinn, gegründet iſt, und wodurch ich das Object bloſs für angenehm, oder unangenehm, erklären kann, z. B. dieſe Roſe riecht angenehm. Durch das letztere kann ich zwar eine gewiſſe Einhelligkeit verlangen, aber nicht Allgemeingültigkeit, daher kann man das Vermögen, wodurch mir dieſes letztere Urtheil möglich wird, den Sinnengeſchmack, das Vermögen des wirklichen Geſchmacksurtheils, den Reflexionsgeſchmack nennen. Die umſtändlichere Auseinanderſetzung dieſer Begriffe würde hier für unſre Abſicht zu weitläuftig ſeyn, weil wir ſonſt eine vollſtändige Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft hierherſetzen müſsten; wir hoffen aber, dafs das Geſagte hinreichen werde, ſich einen deutlichen Begriff von dem Allgemeingültigen und der Allgemeingültigkeit zu machen (U. 25). S. Geſchmacksurtheil.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. I. Abſchn. I. B. 2. M. §. 8. S. 21. ff.

Allgemeingültigkeit.

S. Allgemeingültig.

Allgemeinheit.

S. Nothwendigkeit; äſthetiſche, ſ. Allgemeingültig; der Kirche, ſ. Kirche.

Allheit.

S. Totalität.

Amphibolie

transſcendentale, *amphibolia transſcendentalis*, *ambiguitas transſcendentalis*, *amphibologie transſcendentale*, *ambiguité transſcendentale*.

Digitized by Google

Die Verwechſelung des reinen Verſtandesobjects mit der Erſcheinung (C. 326), z. B. wenn man von zwei Tropfen Waſſer, die ihrer Gröſse und Beſchaffenheit nach vollkommen einerlei wären, behaupten wollte, ſie müſsten entweder ein und eben derſelbe Waſſertropfen ſeyn, oder dieſe vollkommene Aehnlichkeit und Gleichheit, d. i. völlige Congruenz ſei nicht möglich, ſo gründet ſich dieſe Behauptung auf einer Verwechſelung der Erſcheinung, die man Waſſertropfen nennt, mit einem reinen Verſtandesobject, für das man den Waſſertropfen nimmt. Wäre nehmlich der Waſſertropfen kein ſinnliches, ſondern ein intelligibeles Ding, welches bloſs durch den Verſtand erkannt würde, und folglich nur vermittelſt Merkmale des Verſtandes, ſo müſsten freilich zwei Waſſertropfen, die der Qualität und Quantität nach völlig ähnlich und gleich wären, auch dieſelben, und beide ein und derſelbe Waſſertropfen ſeyn. Aber da ſie ſinnliche Gegenſtände oder Erſcheinungen ſind, ſo müſſen ſie im Raum und in der Zeit vorhanden ſeyn, und zwei völlig congruente Waſſertropfen können noch durch die Bedingungen der Sinnlichkeit, die *Modos* des Raums und der Zeit, nehmlich Ort und Lage, Vorherſeyn und Nachherſeyn u. ſ. w. unterſchieden werden; ſie können völlig ähnlich und gleich, und nur an verſchiedenen Orten zu gleicher Zeit, oder an demſelben Orte zu verſchiedenen Zeiten vorhanden ſeyn. S. Reflexionsbegriff.

2. Das griechiſche Wort Amphibolie (ἀμφιβολία) bedeutet eigentlich eine Zweideutigkeit, und wurde ſchon von den alten Grammatikern als ein Kunſtwort gebraucht, um z. B. die Zweideutigkeit damit zu bezeichnen, welche in dem Wort *Gallus* ſteckt, welches ſowohl einen Hahn als einen Gallier bedeutet. Transſcendentale Amphibolie heiſst daher eine Zweideutigkeit in den Vorſtellungen, die durch Verwechſelung der Erkenntnifsvermögen, wodurch ſie entſpringen, entſteht. Die Römer nannten die Amphibolie auch Ambiguität, daher konnte man auch die transſc. Amphibolie eine transſcendentale Ambiguität nennen.

Digitized by Google

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abſchn. II. Buch. Anhang. S. 316. 326.

Quinctilianus Inſtit. Orat. lib. VII. cap. X.

Rhetorica ad Herenn lib. I. cap. XII.

An ſich.

Dinge an ſich, Dinge an ſich ſelbſt, Verſtandeswesen oder Noumenen im negativen Verſtande, transſcendentale Gegenſtände, das Nichtſinnliche, das aufserſinnliche Subſtrat der Erſcheinungen, das überſinnliche Subſtrat der Erſcheinungen, τα ὀντα καθ' ἀυτο, τα ὀντως ὀντα, τα νοητα, *Noumena ſenſu negativo*, heiſsen in der critiſchen Philoſophie die Dinge, die der Verſtand ſich ohne Beziehung auf unſere ſinnliche Anſchauungsart (mithin nicht bloſs als Erſcheinungen) denkt (C. 307).

Wenn wir die ſinnlichen Gegenſtände, wie billig, als bloſse Erſcheinungen anſehen, d. i. als Gegenſtände, die wir bloſs durch die Art, wie unſere Sinne afficirt werden, kennen; ſo denken wir ſie uns in Beziehung auf die Art, wie wir zur Kenntniſs derſelben gelangen, nehmlich, daſs ſie von uns, durch die Sinne, unmittelbar aufgefaſst, d. i. angeſchauet werden. Alles das, wovon wir ſagen, es fällt uns in die Sinne, iſt ſinnliche Vorſtellung, d. h. eben ſowohl das Product einer Fähigkeit unſers Gemüths, welche die Sinnlichkeit heiſst, als der Gedanke das Product desjenigen Vermögens, welches der Verſtand genannt wird, nur mit dem Unterſchiede, daſs die Sinnlichkeit afficirt (ſ. Afficirt) werden muſs, wenn ein ſolches Product entſpringen ſoll. Der Tiſch z. B., an dem ich ſchreibe, iſt ein ſolches Product meiner Sinnlichkeit; er wäre nicht, wenn weder ich, noch andre Weſen, die eine ſolche Sinnlichkeit haben, als ich, ihn anſchaueten, oder, durch eine unerklärbare Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit genöthigt, ein ſolches Ding ſich

Digitized by Google

jetzt hier sinnlich vorstellen müfsten. Wenn ich nun daran denke, dafs dieser Tisch für mich da ist, dadurch, dafs ich ihn in einer sinnlichen Vorstellung vor mir habe, oder anschaue, so beziehe ich ihn auf meine Anschauungsart; und betrachte ich den Tisch als einen Gegenstand, der allein vermittelst dieser sinnlichen Vorstellung, in der ich ihn vor mir habe, erkennbar ist, so nenne ich ihn eine Erscheinung, um damit anzudeuten, dafs wenn meine Sinnlichkeit, mit sammt der Sinnlichkeit aller der Wesen, die den Tisch anschauen, vernichtet würde *), der Tisch zu-

*) Diese Vorstellung, von der Vernichtung der Sinnlichkeit und aller sinnlichen Wesen, sich machen, um zu sehen, was dann noch von dem Object für die Erkenntnifs übrig bleibt, versteht Kant unter dem Ausdruck, von allen subjectiven Bedingungen in der Anschauung abstrahiren (C. 42). In *Jakobs Annalen der Philosophie.* 1796, S. 691. f. finde ich Vorstellungen vom Begriff eines Dinges an sich, denen ich nicht beistimmen kann. Erstlich wird daselbst dieser Begriff eine Denkform genannt; allein eine Denkform mufs einen Inhalt bekommen können, damit ein realer Gedanke seine Form durch ihn erhalte, der Begriff Ding an sich aber dient gar nicht dazu, dafs reale Gedanken, d. i. Erfahrungserkenntnifs durch ihn möglich werde. Der Begriff Ding an sich ist ja keine Categorie. Zweitens heifst es dort: „Der transscendentale Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntnifs mit den daraus gezogenen richtigen Schlüssen für Realität;" das ist zu verstehen für Realität der Erfahrungserkenntnifs, d. i. der Erkenntnifs von Erscheinungen und nicht von Dingen an sich. Was soll also die Behauptung bedeuten: „Dafs die Substanzen im Raume beharren, und alle darin gegründete Veränderungen fortgehen, wenn auch das ganze menschliche Geschlecht ausstürbe, daran ist gar kein Zweifel. Es würde immer Luft, Wasser u. s. w. bleiben, und sich nach seinen Gesetzen verändern."? Aber wie ist das denkbar, wenn die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (C. 44), die Sinnlichkeit, welche in Raum und Zeit anschauet, wegfällt. Dann gäbe es ja Luft und Wasser ohne Raum, und Veränderung ohne Accidenzen, welche wechseln. Luft und Wasser sind ja Erscheinungen, und können als solche nur in uns, den Subjecten der Erscheinungen existiren (C. 69); wie können sie denn existiren, wenn auch das menschliche Geschlecht (alle Subjecte der Erscheinungen) ausstürbe? Ich kann mir die Worte: „Wenn also Ding an sich so viel heifsen soll, als was seiner Realität nach unabhängig von dem

Digitized by Google

gleich mit vernichtet werden würde, der, als Tiſch, ſein Daſeyn unſrer Anſchauung verdankt (ſ. Aberglaube I, 1. a). Zu einer Erſcheinung gehört nehmlich zweierlei, das aber nur logiſch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann,

a. daſs die Sinnlichkeit afficirt werde;

b. daſs ſie anſchaue.

Das erſte kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Durch das Anſchauen wird nun die, dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, entſpringende Wirkung, welche man die Empfindung nennt, mit Beſchaffenheiten begabt, die nur durch die beſondere Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit möglich ſind, und in ſo fern Nothwendigkeit haben, aber in denen doch zugleich auch manches ſeinen Grund in der Empfindung ſelbſt hat, und in ſo fern zufällig iſt. Daſs der Tiſch vor mir lang und breit und hoch iſt, rührt von derjenigen Beſchaffenheit meiner Sinnlichkeit her, vermöge welcher ſie ſich Etwas als nach drei Dimenſionen ausgedehnt vorſtellt; daſs der Tiſch aber ſeine beſtimmte Gröſse nach den drei Dimenſionen hat, iſt zufällig, und liegt in der uns unbe-

---

Subjecte exiſtirt; ſo iſt unſtreitig die ganze Sinnenwelt ein Ding an ſich, und das Sonnenſyſtem wird ſich noch bewegen, wenn auch alle vorſtellende Weſen aus der Natur verſchwinden ſollten" nicht anders erklären, als daſs hier von der Realität in der Erfahrung die Rede ſeyn ſoll. Allein wie kann das Sonnenſyſtem ſich bewegen, wenn kein vorſtellendes Weſen mehr vorhanden iſt, welches Anſchauungen des Raums hat, da Bewegung Veränderung des Orts iſt. Kant ſagt (Prolegom. S. 62): " alle Körper mit ſamt dem Raume, darin ſie ſich befinden, müſſen für nichts als bloſse Vorſtellungen in uns gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als bloſs in unſern Gedanken. Meint der Rec. aber, der uns unbekannte tranſſcend. Grund fällt mit dem Aufhören aller ſinnlichen Erfahrungserkenntniſs nicht weg; ſo iſt das doch nur ein aus unſerm Erkenntniſsvermögen nothwendig entſpringender, aber der objectiven Gültigkeit ermangelnder Gedanke. Daſs dieſes aber nicht der empiriſche Idealismus (ſ. Berkley) ſei, werde ich in dem Artikel Idealismus zeigen.

kannten Beſchaffenheit der Empfindung. Wenn nun der Verſtand ſich die Gegenſtände der Sinne als Erſcheinungen denkt, ſo ſetzt er zugleich voraus, daſs etwas die Sinnlichkeit afficire, und ſiehet, vermöge ſeiner Natur *), ſich genöthigt, jeder Erſcheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erſcheint, etwas, das uns afficirt, das uns aber gänzlich unbekannt iſt, und nur als etwas, das nicht von unſerm Anſchauungsvermögen abhängt, das, ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), alſo auſser dem vorſtellenden Subject vorhanden, gedacht wird, und der Grund einer Anſchauung (die intelligibele Urſache der Erſcheinungen) iſt. Und dieſes uns gänzlich unbekannte Gedankending, dieſer Gegenſtand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt iſt, heiſst das Ding an ſich, die Nichterſcheinung, das Nichtſinnliche, ſ. Aeſthetik und Afficirt werden (E. 56).

2. Der Verſtand denkt ſich aber auch andere, logiſch mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenſtände unſrer Sinne ſind, als ſolche Dinge an ſich, z. B. die Objecte der Ideen unſrer Vernunft, Gott, Geiſt u. ſ. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verſtand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unſerm Anſchauungsvermögen gänzlich unabhängiges, auſser uns vorhandenes Weſen S. Idee.

3. Hier zeigt (M. 35o. C. 3o6.) ſich nun eine ſehr wichtige Zweideutigkeit oder Amphibolie, welche groſsen Miſsverſtand veranlaſſen kann. Da der Verſtand ſich, auſser der Erſcheinung, noch eine Vorſtellung von einem Dinge an ſich macht, ſo will er dieſes Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein ſinnlicher Stoff vorhanden iſt, weil es nicht Erſcheinung iſt, ſo bleibt zur Erkenntniſs deſſelben nichts übrig, als die Begriffe des

*) Vermöge der er zu der Folge den Grund, und zu der Wirkung die Urſache, denkt.

reinen Verstandes, wodurch sich der Verstand ein Ding überhaupt denkt, oder die Prädicate, die einem jeden möglichen Dinge beigelegt werden müssen, weil der Verstand durch sie alles denkt. Das sind die Categorien, oder reinen Verstandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. S. afficirt werden. Daher rührt denn die Täuschung, dass man die Vorstellung von dem Dinge überhaupt, oder dem Verstandeswesen, welches man sich als Subject denkt, dem die Categorien als Prädicate zukommen, für etwas hält, das auch ausser unsrer Sinnlichkeit vorhanden ist; und dass man sich dann unter dem blossen Begriff des, durch die reinen Categorien bestimmten, Dinges überhaupt, das Ding an sich vorstellt. Ich frage z. B., was ist dieser Tisch ausser mir, wenn ich ihn nicht anschaue? und wer sich durch jene Täuschung verleiten lässt, der antwortet: er ist Ein Ding, und nicht mehrere, das Realitäten hat, begrenzt ist, er ist eine Substanz, die ihre Accidenzen hat, er ist die Wirkung einer Ursache, und muss mit andern Dingen im Zusammenhange stehen, er hat Wirklichkeit, und ist daher auch möglich. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tisch, an sich selbst, als Ding an sich seyn mag: sondern wir haben uns nur die reinen Verstandesbegriffe Einheit, Realität, Limitation, Substanz u. s. w. gedacht, die jedem Dinge in der Erscheinung als Merkmale zukommen müssen, weil es sonst nicht gedacht werden könnte. Aber

a. können wir diese Categorien dem Dinge an sich, strenge genommen, so wenig beilegen, als die Prädicate des Raums und der Zeit; denn sonst ist das Ding nicht Ding an sich, sondern ein blos im Verstande vorhandener Gedanke, der seine Bestimmungen eben so, durch die Beschaffenheit des Verstandes erhält, als die Erscheinung Tisch, durch die Beschaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimensionen u. s. w.

b. würde auch kein Ding an sich eigene Merkmale haben, und von dem andern unterschieden seyn;

Digitized by Google

denn da die Categorien blofs die Merkmale eines Dinges überhaupt sind, abstrahirt von den sinnlichen Eigenthümlichkeiten desselben, so kommen diese Prädicate, und gar keine andern, in jedem Dinge an sich vor. Die Prädicate, die wir aber dem Dinge an sich beilegten, welches wir dem Tisch zum Grunde legten, sind daher auch die Prädicate eines Geistes.

4. Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Dingen an sich (M. 352. C. 307), weil, wie gezeigt worden, der Verstand von jedem Gegenstande der Sinne fragen mufs, was ist er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder aufser dem anschauenden Subject? Nun haben wir gesehen, dafs wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenstande weglassen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verstandesbegriffe, oder Categorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt gedacht wird; und dann erst noch seinen eigenthümlichen Inhalt durch eine Anschauung, oder sinnliche Vorstellung, bekommen mufs. Die Categorien haben nur dadurch Bedeutung, dafs sie den unsrer Sinnlichkeit zur Anschauung gegebenen Stoff zu Einem Ganzen verbinden, oder ihm Einheit geben. Sie sind die allgemeinen Verbindungsbegriffe jenes Stoffs. Das können sie aber nur vermittelst des Raums und der Zeit sein, ohne welche ihre eigentliche Bedeutung wegfällt; folglich sind sie auch auf Dinge an sich, die, als Nichtsinnliche, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und diese können daher auch nicht durch sie, folglich gar nicht, erkannt werden. Der Tisch z. B. als Ding an sich betrachtet, soll Ein Ding seyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit ist, so verliert hier der Begriff der Einheit seine Bedeutung. Denn die Einheit ist dasjenige, was Dinge, die zusammengezählt werden sollen, mit einander gemein haben (Käftner. Anfangsgr. der Arithm. 1 Kap. §. 4). Ohne Zeit ist aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorstellung gemeinsamer Merkmale in dem Begriff der Einheit. Der Tisch

Digitized by Google

hat als Ding an sich Realität, ist Substanz; das ist eben so unverständlich. Denn Realität ist das im Begriff, was der Empfindung correspondirt, d. i. die Empfindung, in so fern sie gedacht wird. Denke ich mir nehmlich etwas, ohne dafs dasselbe je empfunden werden kann, so hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt also an, dafs das, was ich denke, nicht blofs ein Gedanke ist, sondern auch etwas vorhanden ist, also sich in der Zeit überhaupt befindet (ohne dafs, wie bei der Existenz, die Zeit bestimmt wird). Ohne Zeit aber ist auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann blofs logisch, oder zeigt an, dafs ich in dem Begriff des Tisches etwas denke, was ihm zukömmt, dafs von ihm Bejahungen gelten, aber es ist keine anzugeben. Die Substanz ist das Unwandelbare im Daseyn, dieses setzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nehmlich dafs etwas an ihr wandelt in der Zeit, sie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, so behält der Begriff der Subsianz blofs eine logische Bedeutung, nehmlich die, dafs etwas immer Subject eines Urtheils ist. Das Urtheil, der Tisch ist immer Subject in den Urtheilen über ihn, giebt aber keine Erkenntnifs, da uns die Realitäten des Tisches, oder der Inhalt bejahender Prädicate, wie gezeigt worden ist, fehlen. Folglich können wir von den Categorien keinen Gebrauch machen, ohne Raum und Zeit, sie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgestellten Anschauungen, oder auf die Zusammenfassung des, einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorstellungen anschauen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (aufser der Erfahrung) blofs etwas Ideales sind, und aufser dem anschauenden Subject keine Wirklichkeit haben, so können die Categorien auch nur als Verbindungsbegriffe *a priori* des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der Dinge an sich, dienen. Wo folglich der Verstandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (Realität), oder in aller Zeit Beharrliches (Substanz),

Digitized by Google

oder an mehrern ſich Befindendes (Einheit), beſtimmen kann, da hört der ganze Gebrauch und, wie wir geſehen haben, alle Bedeutung der Categorien auf. Das iſt folglich der Fall mit dem Dinge an ſich. Ohne die Categorien läſst ſich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellet, nicht einmal einſehen, wie ſolche Dinge an ſich, die doch durch Categorien ſollen gedacht werden, möglich ſeyn ſollen. Die (metaphyſiſche) Möglichkeit eines Dinges kann nehmlich niemals bloſs daraus folgen, daſs die Prädicate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widerſprechen. Denn geſetzt, dieſer Begriff wäre falſch, und auch die Prädicate, ſo dürfte beides ſich eben nicht widerſprechen, und dennoch würde das Urtheil falſch ſeyn; oder es gäbe gar nicht ein ſolches Ding, deſſen Begriff das Subject im Urtheil giebt, ſo geben ja alle Urtheile darüber, wären ſie auch noch ſo ſehr von allen Widerſprüchen frei, bloſs Schimären. Wie kann man alſo wiſſen, ob ſolche Schimären exiſtiren können? Bloſs dann iſt die (metaphyſiſche) Möglichkeit des Gedachten geſichert, wenn man ihn in einer Anſchauung darſtellen kann. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch ſo deutlich und beſtimmt definirt hat, dennoch erſt zu zeigen, wie das, was er definirte, conſtruirt oder in der Anſchauung dargeſtellt werden kann; welches eben die Abſicht der Aufgaben in der reinen Geometrie iſt. Wenn wir alſo die Categorien auf Gegenſtände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich ſeyn ſollen, ſo müſſen dieſe Gegenſtände, auf eine andere nicht ſinnliche Art, angeſchauet werden, damit dieſe Anſchauung den Categorien Inhalt und den durch ſie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenſtände wären alſo Noumenen im poſitiven Verſtande, von welchen unter dieſem Namen gehandelt werden ſoll. S. Noumen.

Die Bedeutung des Ausdrucks: Dinge an ſich, im empiriſchen Verſtande, ſ. im Artikel Aeſthetik, 11 und Categorien.

Digitized by Google

5. Schon von den älteſten Zeiten der Philoſophie her haben ſich Forſcher der reinen Vernunft auſſer den Sinnenweſen, oder Erſcheinungen, die die Sinnenwelt ausmachen, noch beſondere Verſtandesweſen, welche eine Verſtandeswelt ausmachen ſollten, gedacht (C. 104). Plato (*Sophiſta p.* 160) ſpricht ſchon von denen, „welche behaupten, daſs es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne*), und ſagt, es ſei in der Welt ſtets eine Gigantomachie geweſen, d. i. es habe immer Himmelsſtürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was ſie anrühren könnten, ſei wirklich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten." Die Gegner dieſer Himmelsſtürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewiſſe unkörperliche Verſtandesweſen, welche allein Wirklichkeit hätten"**). Die Vertheidiger der erſten Meinung waren z. B. Democrit und Protagoras. Plato ſelbſt aber dachte ſich auſser dem, was er τα αἰσθητα, Sinnenweſen, nannte, noch τα νοητα, Verſtandesweſen, welche er auch τα ὀντα, Dinge an ſich, nannte. Auch Ariſtoteles nahm noch andre Weſen an, als die Sinnenweſen, und ſagte, Gott ſei ein ſolches Weſen (οὐσια κεχωρισμενη των αἰσθητων. *Metaph. XIV. Cap. VII.*). S. Idee.

6. Die alten Philoſophen hielten Erſcheinung und Schein für einerlei, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen iſt, und geſtanden daher, wie wir geſehen haben, den Verſtandesweſen allein Wirklichkeit zu. Der Unterſchied zwiſchen den angeführten Behauptungen einiger alten Philoſophen und denen der critiſchen Philoſophie iſt alſo der Unterſchied zwiſchen dem materiellen und critiſchen Idealismus. Jene alten Philoſophen und alle Idealiſten

---

*) Οἱ διατενουντ' ἀν', παν ὁ μη δυνατοι ταις χερσι συμπιεζειν ἱσιν, ὡς ἀρα τουτο το παραπαν ἐζι.

**) νοητα ἀττα και ἀσωματα εἰδη βιαζομενοι την αληθινην οὐσιαν εἰναι.

Digitized by Google

behaupteten: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung ſei nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft ſei Wahrheit. Kant hingegen behauptet, als critiſcher Idealiſt: Nur in dem Erkenntniſs durch Sinne und in der Erfahrung iſt Wahrheit, und alles Erkenntniſs von Dingen an ſich, oder von Dingen aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter Schein (Pr. 205).

7. Der Begriff eines Noumenon im negativen Verſtande iſt problematiſch, d. h.

a. Es enthält keinen Widerſpruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daſs ſie die einzige Art der Anſchauung, und daſs es alſo gar keine andere Erkenntniſs, folglich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne.

b. Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammen; denn er ſchränkt die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniſs auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ein, indem das Noumen eben davon den Namen Verſtandeswesen hat, um damit anzuzeigen, daſs die Anſchauung hier ihre Grenzen finde, und ſich nebſt den Grundſätzen der Aeſthetik nicht über alles erſtrecken könne, was der Verſtand denkt; ſonſt würde alles in lauter Erſcheinung verwandelt werden.

c. Seine objective Realität kann aber auf keine Weiſe erkannt werden; weil wir keine Anſchauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung haben, durch die uns aufser dem Feld der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären.

Der Begriff des Noumenon iſt alſo bloſs ein Grenzbegriff, um die Anmaſsung der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativen Gebrauche, um dadurch nehmlich anzugeben, daſs die Erkenntniſs durch die Sinne ſich nicht anmaſsen dürfe, die einzige mögliche Erkenntniſs zu ſeyn. Dieſer Begriff iſt nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt, wie wir geſehen haben, mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen (C. 310).

Digitized by Google

8. Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſo fern können wir ſagen, daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſser Verſtandesweſen, nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei. Alſo werden hierdurch Verſtandesweſen zugelaſſen, nur mit Einſchärfung dieſer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daſs wir von dieſen reinen Verſtandesweſen ganz und gar nichts beſtimmtes, nicht einmal ihre reale Möglichkeit, noch vielweniger ihre Wirklichkeit, wiſſen, noch wiſſen können; weil unſere reinen Verſtandesbegriffe ſowohl als auch unſere reinen Anſchauungen auf nichts als Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin auf bloſse Sinnenweſen gehen, und, ſobald man von dieſen abgehet, jenen reinen Verſtandesbegriffen nicht die mindeſte Bedeutung mehr übrig bleibt (Pr. 105).

Kant Critik der reinen Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. S. 294 — 315.
Deſſ. Prolog. §. 32. S. 104. 105.
Deſſ. Schrift, über eine Entdeck. II. Abſchn. C. S. 41. ff.

Analogie,

analogia, *analogie*. So heiſst die Einerleiheit zweier Verhältniſſe (C. 222). Unter einem Verhältniſs verſtehet man nehmlich die Beſtimmung zweier Vorſtellungen durch einander. Von beiden Vorſtellungen ſagt man, ſie ſtehen mit einander im Verhältniſs. Z. B. Cajus iſt des Titus Vater; hier ſind Cajus und Titus die beiden Vorſtellungen, deren Verhältniſs zu einander betrachtet wird, Cajus wird durch den Titus beſtimmt, er iſt deſſelben Vater, und Titus wird durch den Cajus beſtimmt, er iſt deſſelben Sohn.

2. Die beiden Vorſtellungen, die in einem Verhältniſſe ſtehen, heiſsen die Glieder des Verhältniſſes, und ſind entweder Gröſsen (Quantitäten) oder Beſchaffenheiten (Qualitäten), und ihre Verhältniſſe heiſsen dann quantitative oder qualitative

Digitized by Google

Verhältniſſe. Ein quantitatives Verhältniſs iſt die Beſtimmung zweier Gröſsen, und ein qualitatives Verhältniſs die Beſtimmung zweier Beſchaffenheiten durch einander. Und hiernach werden nun auch die Analogien in quantitative oder mathematiſche und in qualitative oder philoſophiſche eingetheilt.

3. Die quantitativen Analogien heiſsen auch Proportionen, und beſtehen alſo in der Gleichheit zweier Gröſsenverhältniſſe. Die Einerleiheit zweier Gröſsen nennt man nehmlich ihre Gleichheit. EinGröſsenverhältniſs iſt aber ſelbſt eine Gröſse, denn wenn ich eine Gröſse durch eine andre beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Gröſse daraus hervorkommen.

4. Gröſsen werden aber durch Zahlen dargeſtellt, indem dieſe die allgemeinen Repräſentanten aller Gröſsen ſind, was alſo von den Gröſsen gilt, das gilt auch von den Zahlen.

5. Man kann aber zwei Zahlen auf zweierlei Art durch andere beſtimmen, entweder vermittelſt der Subtraction, oder durch die Diviſion.

6. Vermittelſt der Subtraction werden Zahlen durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, um wie viel die eine Zahl gröſser oder kleiner iſt, als die andere; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem arithmetiſchen Verhältniſs, und die Beſtimmung zweier Zahlen durch einander vermittelſt der Subtraction iſt ihr arithmetiſches Verhältniſs, z. B. 20 − 5=15 heiſst, die Zahl 20 ſtehet mit 5 in dem arithmetiſchen Verhältniſs, oder wird vermittelſt der Subtraction ſo durch 5 beſtimmt, daſs ſie um 15 gröſser als 5, und 5 um 15 kleiner als 20, iſt. Schreibe ich alſo 20 − 5, ſo iſt nicht von 20 an und für ſich ſelbſt, auch nicht von der 5 auſser dieſem Verhältniſs die Rede, ſondern von der Beſtimmung der 20 durch die 5 vermittelſt der Subtraction, d. i. von der neuen Gröſse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15, aber mit Rückſicht auf ihre Erzeugung.

7. Vermittelſt der Diviſion werden Zahlen durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie vielmal

die eine Zahl in der andern enthalten ist, oder was für ein Theil von einer in der andern steckt; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem geometrischen Verhältniss, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelst der Division ist ihr geometrisches Verhältniss, z. B. $\frac{20}{5} = 4$ heisst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem geometrischen Verhältniss, oder wird vermittelst der Division durch 5 so bestimmt, dass 5 in derselben 4 mal enthalten ist, und umgekehrt ist $\frac{5}{20} = \frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{4}$ von 20 steckt in der 5. Man schreibt das geometrische Verhältniss auch so 20 : 5, und betrachte ich dieses Verhältniss, so ist wieder nicht von der 5 an und für sich selbst, oder von der 20 ausser diesem Verhältniss die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelst der Division, oder umgekehrt, d. i. von der neuen Gröfse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15 oder $\frac{1}{4}$; aber mit Rücklicht auf ihre Erzeugung.

8. Die Gleichheit zweier arithmetischen Verhältnisse (6) heisst nun eine arithmetische Proportion oder arithmetische Analogie, z. B. die Zahlformel 20 — 5 = 36 — 21, sagt die arithmetische Proportion aus, dass die Zahl 20 um eben so viel gröfser ist als 5, um wie viel 36 gröfser ist als 21, nehmlich 15, oder umgekehrt 5 — 20 = 21 — 36. Diese Proportion wird auch allgemein folgendergestalt durch eine Buchstabenformel vorgestellt, a — b = c — d. Das heisst, man soll sich unter diesen vier Buchstaben alle mögliche, nur vier verschiedene, Zahlen vorstellen, aber so, dass die erste Zahl, die ich mir unter a denke, um eben so viel gröfser oder kleiner ist als die, welche ich mir unter b denke, um wie viel diejenige Zahl, die ich mir unter c denke, gröfser oder kleiner ist, als diejenige Zahl, die ich mir unter d denke.

9. Die Gleichheit zweier geometrischen Verhältnisse (7) heisst eine geometrische Proportion oder geometrische Analogie, z. B. die Zahlformel $\frac{20}{5} = \frac{36}{9}$ sagt die geometrische Proportion aus, dass die Zahl 20 die 5 eben so vielmal ent-

Digitized by Google

halte, als 36 die 9, nehmlich 4 mal, welches man auch ſo bezeichnet, 20: 5 = 36: 9, und eben ſo iſt die Buchſtabenformel a : b = c : d zu verſtehen, daſs man ſich nehmlich unter dieſen Buchſtaben vier verſchiedene Zahlen denke, wovon die erſte, welche a heiſse, die zweite, welche b genannt werde, ſo oft enthalte, als die dritte c die vierte d enthält.

10. Dieſe mathematiſchen Analogien, ſagt nun Kant, ſind jederzeit conſtitutiv, d. h. ſie ſind die Mittel, durch welche ein Gegenſtand, nehmlich eins der vier Glieder, wenn man die übrigen drei kennt, erzeugt, nehmlich conſtruirt oder *a priori* dargeſtellt werden kann. Sind nun z. B. die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniſs 20—5 und das Glied 36, zu einer arithmetiſchen Proportion gegeben oder bekannt, ſo lehrt die Lehre von der arithmetiſchen Proportion, daſs man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 zu einander addiren, und von der daraus entſpringenden Summe 41 das erſte Glied 20 ſubtrahiren darf, ſo muſs allemal der Reſt das vierte unbekannte Glied der arithmetiſchen Proportion, nehmlich 21 ſeyn. Der Mathematiker bezeichnet dieſe Regel ſo, 5 + 36 — 20 = 21, oder in Buchſtaben b + c — a = d. Sind uns die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniſs 20 : 5, und das Glied 36, zu einer geometriſchen Proportion gegeben oder bekannt, ſo lehrt die Lehre von der geometriſchen Proportion, daſs man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 mit einander multipliciren, und das daraus entſpringende Product mit dem erſten Gliede 20 dividiren dürfe, ſo muſs allemal der daraus entſpringende Quotient das vierte unbekannte Glied der geometriſchen Proportion, nehmlich 9 ſeyn, $\frac{5 \cdot 36}{20} = 9$, oder $\frac{bc}{a} = d$, welche Regel man auch, mit italiäniſchen Worten, die Regel de tri oder von den drei Sätzen zu nennen pflegt (Käſtner. Anfangsgründe der Arithm. Kap. V. §. 1 — 37).

11. Die qualitativen Analogien nennt man auch ſchlechthin Analogien, und ſie beſtehen in der Identität zweier Beſchaffenheitsverhältniſſe. Die Einerleiheit zweier Beſchaffenheiten nennt man nehmlich ihre Identität. Ein Beſchaffenheitsverhältniſs iſt aber

Digitized by Google

ſelbſt eine Beſchaffenheit, denn wenn ich eine Beſchaffenheit (Qualität) durch eine andere beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Beſchaffenheit daraus erzeugt werden, die durch einen Satz ausgedrückt wird. Was alſo der Exponent oder die Zahl, welche aus der Beſtimmung einer Zahl durch die andere erzeugt wird, bei dem quantitativen Verhältniſs iſt, das iſt bei dem qualitativen Verhältniſſe der Satz oder auch der neue Begriff, der durch die Verbindung des Prädicats mit dem Subject entſpringt, z. B. aus dem Urtheil, der Tiſch iſt roth, entſpringt der Begriff, der rothe Tiſch. Und in ſo fern iſt allerdings ein Urtheil nichts anders, als die Beſtimmung des Verhältniſſes zweier Qualitäten.

12. Beſchaffenheiten werden aber durch Begriffe gedacht, und durch Worte ausgedrückt, können aber eigentlich nicht dargeſtellt werden. Man bedient ſich zwar auch der Buchſtaben und der Zeichen der mathematiſchen Verhältniſſe, um dadurch Beſchaffenheiten zu bezeichnen; ſie kommen aber dann nur, wie wir ſehen werden, dem Denken zu Hülfe, dienen aber nicht, wie in der Mathematik, als Mittel der Conſtruction oder Darſtellung *a priori* des Unbekannten. Was aber von den Beſchaffenheiten gilt, das gilt auch von den Begriffen, durch welche die Beſchaffenheiten gedacht werden.

13. Man kann aber zwei Begriffe auf zweierlei Art durch einander beſtimmen, entweder logiſch oder metaphyſiſch.

14. Logiſch werden zwei Begriffe durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie zwei Begriffe nach den Geſetzen des Denkens überhaupt durch einander gedacht werden. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem logiſchen Verhältniſſe, und die Beſtimmung zweier Begriffe durch einander vermittelſt der logiſchen Geſetze des Denkens iſt ihr logiſches Verhältniſs. Solcher logiſchen Verhältniſſe giebt es aber zwei, das Verhältniſs der Vergleichung und das Verhältniſs der Verknüpfung. Man kann nehmlich zwei Begriffe mit einander vergleichen, um zu unter-

ſuchen, ob ſie dieſelben ſind oder nicht. Dieſe Beſtimmungen der Begriffe ſind Verhältniſſe der Vergleichung, deren es drei verſchiedene Arten giebt, nehmlich das Verhältniſs der Identität, der Aehnlichkeit und der Verſchiedenheit. Sind zwei Begriffe ein und derſelbe Begriff, ſo ſtehen ſie mit einander im Verhältniſſe der Identität, z. B. Thier und Thier; haben zwei Begriffe mehrere Merkmale mit einander gemein, ſo ſtehen ſie, in Anſehung dieſer Merkmale, im Verhältniſs der Aehnlichkeit. Dieſe Merkmale ſelbſt aber ſind identiſch, Hund und Schwein ſind einander ähnlich in Anſehung mancher Merkmale, auch ſind ſie beide Thiere. Enthalten beide Begriffe ſpecifiſch verſchiedene Merkmale, ſo daſs der eine Begriff ganz andere Beſchaffenheiten ausſagt als der andere, ſo ſtehen die Begriffe im Verhältniſſe der Verſchiedenheit, z. B. Hund und Pferd, ein Hund iſt kein Pferd. Man kann aber auch zwei Begriffe mit einander verknüpfen, oder unterſuchen, ob ſie beide zuſammen denkbar ſind oder nicht. Dieſe Beſtimmungen der Begriffe ſind Verhältniſſe der Verknüpfung. Solcher ſind wieder drei, das Verhältniſs des Widerſpruchs und der Einſtimmung, des Grundes und der Folge, und das der Ausſchlieſſung. Sind zwei Begriffe ſo beſchaffen, daſs ſie Merkmale haben, die einander aufheben, ſo ſtehen ſie im Verhältniſſe des Widerſpruchs, und können nicht zuſammen gedacht werden, oder ſind zuſammen logiſch unmöglich, z. B. die Begriffe Zwerg und unermeſslich laſſen ſich nicht mit einander verknüpfen, denn ein unermeſslicher Zwerg würde ſo viel heiſsen, als ein ſeiner ungeheuern Gröſse wegen nicht meſsbarer und doch ungewöhnlich kleiner Menſch, ein Begriff, der widerſprechende Merkmale enthält und alſo logiſch unmöglich iſt, folglich ſtehen Zwerg und unermeſslich im Verhältniſſe des Widerſpruchs. Begriffe, die nicht in dieſem Verhältniſſe ſtehen, ſind zuſammen denkbar, und laſſen ſich verknüpfen, ſie ſind zuſammen logiſch möglich, welches man auch das Verhältniſs der Einſtimmung nennen kann. Iſt ein Begriff der Grund

des andern Begriffs, ſo daſs der zweite aus dem erſtern begriffen werden kann, ſo ſtehen beide mit einander im Verhältniſſe des Grundes, ſie werden zuſammen gedacht, oder ſind zuſammen logiſch wirklich; ein Begriff hingegen, der mit keinem andern in dieſem Verhältniſſe ſtehet, iſt nicht logiſch wirklich, man denkt ihn nicht; ſo denke ich mir z. B. den Beſuch meines Freundes nicht als wirklich, denn ich müſste ihn ſonſt bei mir ſehen und ſprechen, dieſer Beſuch und daſs ich meinen Freund nicht bei mir ſehe und ſpreche ſtehen alſo im Verhältniſſe des Grundes. Endlich wird jeder Begriff durch eins von zwei ſich widerſprechenden Merkmalen beſtimmt, und er ſtehet alſo mit jedem andern Begriff in dem Verhältniſſe, daſs er entweder mit dieſem Begriff, oder ſeinem Gegentheil, verknüpft gedacht werden muſs, oder logiſch nothwendig iſt. Dieſes Verhältniſs heiſst das der Ausſchlieſſung, weil dadurch ein dritter Fall, daſs ihm nehmlich beides zuſammen, der Begriff und ſein Gegentheil, oder keins von beiden zukommen könne, ausgeſchloſſen wird, z. B. der Menſch und Vernunft und Unvernunft ſtehen in dieſem Verhältniſſe, der Menſch hat entweder Vernunft oder nicht, ein drittes und beides zuſammen iſt nicht möglich.

15. Metaphyſiſch werden die Gegenſtände zweier Begriffe nach den allgemeinen Geſetzen der Erfahrung ſo durch einander beſtimmt, wie die Begriffe in den logiſchen Verhältniſſen der Verknüpfung. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem metaphyſiſchen oder objectiven Verhältniſſe, und die Beſtimmung zweier Begriffe durch einander vermittelſt der metaphyſiſchen Geſetze der Erfahrung iſt ihr metaphyſiſches Verhältniſs. Solcher metaphyſiſchen Verhältniſſe giebt es wieder zwei, die Verhältniſſe der Erfahrung und die Verhältniſſe des empiriſchen Denkens. Man kann nehmlich zwei Begriffe ſo durch einander beſtimmen, daſs die Objecte derſelben als Subſtanz und Accidenz, oder als Urſach und Wirkung, oder als wechſelſeitige Wirkungen von

Digitized by Google

einander betrachtet werden. (S. Aberglaube 2, e. und Aggregat.) Dieſes giebt drei Verhältniſſe der Erfahrung, nehmlich 1) das Verhältniſs der Subſtanzialität, z. B. das Glas iſt zerbrechlich, d. i. diejenige Subſtanz, welche ihrer weſentlichen Accidenzen wegen jetzt den Namen Glas führt, hat unter dieſen auch die veränderliche Beſtimmung (das Accidenz), daſs es zerbrochen werden kann; 2) das Verhältniſs der Cauſalität, z. B. das Glas iſt vom Cajus zerbrochen worden, d. i. Cajus iſt die Urſache der Wirkung, daſs das Glas zerbrochen iſt; 3) das Verhältniſs der Wechſelwirkung, z. B. mit der Kraft, welche Cajus anwendet, das Glas zu zerbrechen, widerſtehet das Glas dem Zerbrechen (der Ueberſchuſs nehmlich, mit dem er das Glas wirklich zerbrach, war unendlich klein gegen die ganze angewendete Kraft). Man kann aber auch zwei Begriffe ſo durch einander beſtimmen, daſs das Object derſelben im Verhältniſſe zum Erkenntniſsvermögen betrachtet und als Gegenſtand einer möglichen, wirklichen und nothwendigen Erfahrung (nicht wie in 14 eines bloſs möglichen, wirklichen und nothwendigen Gedankens) erkannt wird. Dieſes giebt drei Verhältniſſe des empiriſchen Denkens: 1) das Verhältniſs der Möglichkeit, z. B. es kann noch einmal eine unbekannte Inſel entdeckt werden; dieſes Verhältniſs der unbekannten Inſel zu dem entdeckt werden können, iſt das Verhältniſs der Möglichkeit, es iſt das nicht bloſs denkbar, die Begriffe ſtehen nicht nur nicht im Verhältniſſe des Widerſpruchs, ſondern das Object kann auch in der Erfahrung zu irgend einer Zeit und in irgend einem Ort auf Erden vorkommen; 2) das Verhältniſs der Wirklichkeit, z. B. Cook entdeckte Otaheite, dieſes Verhältniſs Cooks zur Entdeckung von Otaheite iſt das Verhältniſs der Wirklichkeit, es iſt kein bloſser Gedanke, ſondern eine Begebenheit in der Reihe der Erfahrungen, ich ſtelle mir nicht bloſs einen Entdecker vor, durch den ſich unſere Kenntniſs von Otaheite begreifen läſst, ſondern er iſt wirklich die Urſache dieſer unſrer Kenntniſs; 3) das Verhältniſs der Nothwendigkeit, z. B. jede Inſel im Südmeer, die wir kennen, muſs ei-

Digitized by Google

nen Entdecker gehabt haben. Dieſes Verhältniſs, der uns bekannten Inſeln im Südmeere zu einem Entdecker, iſt das Verhältniſs der Nothwendigkeit, ich muſs nicht bloſs ſo denken, die Begriffe ſtehen nicht bloſs im Verhältniſſe der Ausſchlieſsung, ſo daſs nicht nur nicht das Gegentheil, ſondern auch kein andrer Fall als möglich gedacht werden kann, ſondern es muſs auch in der Erfahrung durchaus ſo gefunden werden, und wenn die Entdecker auch alle vergeſſen worden wären, ſo bleibt es dennoch nothwendig und materiale oder objective Wahrheit.

16 Die Identität zweier logiſchen Verhältniſſe kann nun eine logiſche Analogie genannt werden, z. B. Geſchmack und Verſtand verhalten ſich zu einander, wie Gefühl und Erkenntniſs. Dies iſt eine Analogie zweier Vergleichungsverhältniſſe (14). Dieſelbe Aehnlichkeit, die zwiſchen den beiden Vermögen Geſchmack und Verſtand iſt, muſs auch zwiſchen ihren Producten Gefühl und Erkenntniſs ſeyn.

17. Die Identität zweier metaphyſiſchen Verhältniſſe kann man die metaphyſiſche Analogie nennen, z. B. was der Geſchmack für die Schönheit iſt, das iſt der Verſtand für die Vollkommenheit. Dies iſt eine Analogie zweier Verhältniſſe der Cauſalität. So wie nehmlich der Geſchmack die Fähigkeit iſt, die Schönheit zu fühlen, ſo iſt der Verſtand das Vermögen, Vollkommenheit zu erkennen, beide ſtehen alſo in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung.

18. Dieſe philoſophiſchen Analogien, ſagt nun Kant, ſind nicht, wie die mathematiſchen (10), conſtitutiv, ſondern bloſs regulativ, d. h. man kann aus drei Gliedern derſelben nicht das vierte Glied ſelbſt erkennen, ſondern nur das Verhältniſs des dritten Gliedes zum vierten (C. 222). Wenn ich z. B. ein Haus ſehe, ſo weiſs ich, daſs die Vernunft des Menſchen dieſes Haus hervorgebracht hat, nun ſehe ich den Bau eines Bibers, und frage: woraus läſst ſich das Daſeyn dieſes Baues begreifen, welches war die wirkende Urſache deſſelben? Ich habe hier die drei Glie-

Digitized by Google

der einer Analogie, denn ich kann ſagen, wie ſich verhält ein Haus zur Menſchenvernunft, ſo verhält ſich der Bau eines Bibers zu .... Hier iſt nun kein Mittel, das unbekannte vierte Glied aus den angeführten drei gegebenen zu erkennen und darzuſtellen (conſtruiren). Aber dieſe drei Glieder ſind doch ſo beſchaffen, daſs ich aus dem Verhältniſſe der zwei erſten zu einander das Verhältniſs des dritten zum unbekannten vierten erkenne, nehmlich ich ſehe ein, daſs das vierte Glied die wirkende Urſache enthalten muſs, welche den Bau des Bibers eben ſo hervorbringt, wie die Menſchenvernunft das Haus. Ich bekomme alſo dadurch eine Regel, das vierte Glied in der Erfahrung zu ſuchen, nehmlich die: ſuche die wirkende Urſache des Baues eines Bibers in dieſem Thiere auf, oder das, was dem Biber ſtatt der Vernunft des Menſchen dient, ſo etwas zu machen, wozu bei dem Menſchen Vernunft gehört. Wir bekommen alſo durch die philoſophiſche Analogie, vermöge dieſer ihrer regulativen Beſchaffenheit, ein Merkmal, wodurch wir das vierte Glied finden, und woran wir es erkennen können. Findeſt du etwas an dem Biber, was das Merkmal an ſich hat, daſs es den Bau des Bibers hervorbringen kann, ſo haſt du das vierte Glied zu jener Analogie gefunden (U. 448).

19. Der Grund von dieſem Unterſchiede zwiſchen einer philoſophiſchen und mathematiſchen Analogie iſt, daſs bei den mathematiſchen Verhältniſſen das zweite Glied aus dem erſten, vermittelſt einer dritten Gröſse, welche ausſagt, um wie viel das eine Glied gröſser iſt als das andere, oder wie viel mal das eine in dem andern enthalten iſt, erzeugt werden kann. Addire ich (6) 15 zu 5, ſo bekomme ich 20, oder multiplicire ich (7) 5 mit 4, ſo bekomme ich 20. In einem philoſophiſchen Verhältniſſe aber entſtehet nicht das zweite Glied aus dem erſten, ſondern durch das erſte, denn da beide Glieder nicht Gröſsen, ſondern Beſchaffenheiten ſind, ſo ſind ſie, wenn ſie nicht identiſch ſind, irgend worin, nicht der Gröſse oder dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch, d. i. der Beſchaffenheit nach, verſchieden. Daher iſt in den logiſchen Verhältniſſen das eine Glied nicht in dem an-

Digitized by Google

dern enthalten, ſondern anders beſchaffen als das andere, und daher das eine Glied bloſs der Grund der Erkenntniſs des andern, und das andere die Folge des erſten, eine Beſchaffenheit wird vermittelſt des andern gedacht. In den metaphyſiſchen Verhältniſſen aber enthält das eine Glied den Grund des Daſeyns (die Urſache) des andern.

20. Daher erklärt Kant (U. 448 *) die Analogie (in qualitativer Bedeutung) auch ſo, ſie iſt die Identität des Verhältniſſes zwiſchen Gründen und Folgen, Urſachen und Wirkungen. Die Glieder der beiden Verhältniſſe A zu B, wie C zu D, ſind ſpecifiſch verſchieden. A ganz etwas anders als C, und B ganz etwas anders als D, wenn man ſie an und für ſich auſser dieſen Verhältniſſen betrachtet; aber B kann doch eben ſo aus A erkannt werden, oder eben ſo durch A entſtehen, als D aus C erkannt wird oder entſtehet. Ein Menſch und ein Biber ſind ſpecifiſch verſchieden, der Menſch hat Vernunft, der Biber nicht, beide bringen einen Bau zu ſtande. Wir wiſſen nun, daſs in dem Menſchen die Vernunft die wirkende Urſache eines Baues iſt, in dem Biber kennen wir dieſe Urſache nicht. Ob nun wohl hier eine ähnliche Wirkung zweier Urſachen iſt, ſo ſind doch darum die Urſachen nicht dieſelben, aber es iſt einerlei Verhältniſs zwiſchen der Vernunft des Menſchen, der wirkenden Urſache, und dem Bau des Menſchen, als zwiſchen dem Unbekannten im Biber, welches die wirkende Urſache ſeines Baues iſt, und die wir Inſtinct, Kunſttrieb nennen, und dieſem Bau. Dieſer Inſtinct, der eine Wirkung hervorbringt, die der Wirkung der Vernunft ähnlich iſt, wird daher ein Analogon der Vernunft genannt, wodurch nicht behauptet wird, daſs der Biber wirklich Vernunft habe (welches nicht möglich iſt, da Menſch und Biber eben hierin ſpecifiſch verſchieden ſind), ſondern nur, daſs er etwas hervorbringen könne, was gewiſſen Wirkungen der Vernunft ähnlich ſei. Ein Analogon eines Grundes iſt alſo dasjenige, was von demſelben zwar ſpecifiſch verſchieden iſt, aber doch ähnliche Folgen hat.

Digitized by Google

21. Man kann nun nach der Analogie denken und nach der Analogie ſchlieſsen. Wenn wir die qualitative Analogie haben:

A verhält ſich zu B, wie C zu D,

und B iſt von D ſpecifiſch verſchieden, ſo iſt D ein Analogon von B, und D wird nach der Analogie gedacht, es iſt ein analoger Grund von B, weil die Folgen A und C ähnlich ſind. Iſt aber B von D nicht ſpecifiſch verſchieden oder ungleichartig, und ſind auch A und C ähnliche Wirkungen, obwohl unbekannt iſt, ob C die Wirkung von D iſt, ſo kann man nach der Analogie ſchlieſsen, daſs da die Verhältniſſe identiſch ſind, und die Gründe und Folgen ähnlich, auch C die Folge von D ſeyn werde. Iſt hingegen B von D ſpecifiſch verſchieden, ſo iſt der Schluſs, daſs ſie dennoch ähnlich ſeyn werden, weil die Verhältniſſe A und C ähnlich ſind, ein offenbarer Widerſpruch, und alſo falſch. Ein ſolcher falſcher Schluſs wäre der, daſs der Biber Vernunft habe, weil er einen Bau macht, wie der Menſch durch ſeine Vernunft (U. 450); oder der, daſs Gott einen Verſtand habe, weil die Welt ein Inbegriff zweckmäſsiger Producte iſt, und der Menſch zu ſolchen Producten Verſtand bedarf, welches eine Analogie mit der Cauſalität nach Zwekken iſt (U. 269). Es iſt hier nicht *par ratio*, d. i. einerlei Grund, denn der Biber iſt eben darin vom Menſchen verſchieden, daſs er keine Vernunft hat, und Gott darin vom Menſchen, daſs er nicht durch Begriffe und Merkmale und Grundſätze u. ſ. w. denkt und erkennt, denn das Vermögen ſo zu denken und zu erkennen nennen wir eben Verſtand, da nun dieſes Vermögen eine Sinnlichkeit, oder Fähigkeit durch Sinne Eindrücke zu erhalten, vorausſetzt, dieſes aber in Gott zu denken, eine grobe anthropomorphiſtiſche Vorſtellung ſeyn würde, ſo iſt das eine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen Gott und dem Menſchen, daſs er nicht durch einen Verſtand erkennt. Der Biber hat daher ein Analogon von Vernunft, und Gott ein Analogon von Verſtand, wodurch wir unſre Unbekanntſchaft mit dem Grunde ſelbſt, und nur ein identiſches Verhältniſs ähn-

Digitized by Google

licher Folgen ausdrücken. Die Thiere sind uns darin ähnlich, dafs sie leben oder willkührlich wirken. Der Grund unsrer willkührlichen Wirkungen, oder Handlungen, sind nun unsre Vorstellungen; da nun hier nicht nur ähnliche Wirkungen, Handlungen, sind, auch ähnliche Gründe, aus welchen solche Handlungen erfolgen können, das Leben, so können wir ganz richtig nach der Analogie schliefsen, dafs das Leben der Thiere auch ein Wirken nach Vorstellungen, und Vorstellung also der Grund ihrer Handlungen seyn werde, denn hier ist *paritas rationis*, d. i. Einerleiheit des Grundes, Menschen und Thiere sind sich darin einander ähnlich, dafs sie leben. Wenn man folgende Analogien macht:

A) wie der Fufsboden, auf den ich trete, mit eben der Kraft, mit welcher ich auf ihn drücke, auf meinen Fufs zurück drückt; so gebe ich dem, den ich beleidige, dadurch, dafs ich mir diese Erlaubnifs nehme, in Ansehung meiner, die Befugnifs (rechtliche Erlaubnifs) mich unter den nehmlichen Umständen wieder zu beleidigen;

B) wie zwei Körper einander wechselseitig anziehen, und zurückstofsen; so haben zwei Glieder des Staats gegen einander wechselseitig Pflichten zu erfüllen und die Erfüllung von Pflichten zu fordern, oder Rechte;

C) wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder (a) zu der Liebe der Eltern (b), so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts (c) zu dem Unbekannten (welches in der Algebra mit x bezeichnet wird) in Gott, welches wir Liebe (d) nennen;

so sind Rechte und Pflichten (A B) und die Liebe Gottes (C) Analoga von entgegengesetzten bewegenden Kräften und Elternliebe, und werden ganz richtig nach solchen Analogien gedacht, aber nicht erkannt, denn es wäre falsch, wenn man nach der Analogie schliefsen wollte, dafs sie wirklich entgegengesetzte bewegende Kräfte und Elternliebe wären.

22. Eine Analogie ist also nicht, wie man das Wort gemeiniglich nennt, (Feder. Logik §. 20.) eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit (Identität) zweier Ver-

Digitized by Google

hältniſſe zwiſchen ganz unähnlichen (ſpecifiſch verſchiedenen oder ungleichartigen) Dingen (P. 176).

23. Durch dieſe Analogien wird der Mangel unſrer Erkenntniſs verſchiedener Art erſetzt, z. B. unſere innere Anſchauung in der Zeit (Zeitvorſtellung) giebt uns keine ſolche Geſtalten, wie die äuſsere Anſchauung im Raum (Raumesvorſtellung); dieſen Mangel erſetzen wir durch Analogie, indem wir uns die Ausdehnung der Zeit, oder die Zeitfolge als das Analogon einer ins Unendliche fortgeſetzten Linie im Raum vorſtellen, indem das Mannigfaltige in der Zeit eine Reihe ausmacht, die nur von Einer Dimenſion iſt, oder das Analogon einer Linie iſt, die nur nach Einer Richtung fortgehet. Darum iſt die Zeit nicht wirklich eine ſolche Linie, aber alles, was zu einer ſolchen Linie als ihre Eigenſchaften gehört, das kann ich mir auch analogiſch von der Zeit vorſtellen, oder aus den Eigenſchaften dieſer Linie auf die Eigenſchaften der Zeit ſchlieſſen, daſs nehmlich auch dieſe analogiſch ſeyn müſſen, ausgenommen in dem, worin Zeit und Raum ſpecifiſch verſchieden ſind, daſs z. B. die Theile des Raumes alle zu gleicher Zeit neben einander, die Theile der Zeit aber alle zu verſchiedener Zeit nacheinander ſind (C. 50).

24. Die Analogien dienen auch, den Begriffen *a priori* Symbole unterzulegen. Ein ſolches Symbol iſt eine, entweder aprioriſche oder empiriſche, Anſchauung, durch welche man einen Begriff *a priori* indirecte (d. i. ohne daſs die Anſchauung den Begriff ſelbſt, ſondern nur nach einer Analogie) darſtellt. Iſt nehmlich das Analogon des Begriffs *a priori* eine Anſchauung, ſie ſei nun *a priori* oder auch empiriſch, ſo heiſst es ein Symbol dieſes Begriffs. So iſt ein beſeelter Körper das Symbol desjenigen monarchiſchen Staats, den ein Monarch nicht nach Geſetzen ſeiner Willkühr, ſondern einer rechtlichen Geſetzgebung durch Repräſentanten, die den Willen des Staatsbürgers rechtsgültig vorſtellen, regiert. Hingegen iſt eine bloſse Maſchine, z. B. eine Handmühle, das Symbol desjenigen monarchiſchen Staats, in welchem kein andres Geſetz iſt, als der unumſchränkte Wille des Monarchen. Eigentlich iſt ein ſolches Symbol das Analogon eines Schema (oder einer directen Darſtellung) des Begriffs. Das Schema

Digitized by Google

ist nehmlich die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (C. 179. 180), z. B. wenn ich den Begriff eines Triangels denke, so habe ich zugleich eine Vorstellung von einem Bemühen meiner Einbildungskraft, diesen Triangel bildlich darzustellen; ob es gleich nie ein vollkommenes Bild wird, weil in diesem Winkel und Seiten bestimmt seyn würden, welches in dem Schema, das für jeden Triangel gelten soll, nicht seyn darf. Wenn wir uns nun einen despotischen Staat denken, und uns denselben symbolisch, durch eine Handmühle vorstellen, so ist das eigentlich ein Verfahren der Urtheilskraft, das demjenigen analog ist, das sie beobachtet, wenn sie einem Begriff sein Schema verschaffen will. Es ist nicht eigentlich die Anschauung einer Handmühle, die Aehnlichkeit mit dem despotischen Staat hätte, sondern die Regel, nach welcher die Urtheilskraft hier verfährt, um dem Begriffe eines despotischen Staats ein Bild unterzulegen, ist der Regel analog, nach welcher sie bei der Reflexion über einen Begriff, vermittelst der Einbildungskraft, ein Schema verschafft. Die Urtheilskraft verrichtet eigentlich hier ein doppeltes Geschäft: 1. wendet sie den Begriff, despotischer Staat, auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, Handmühle, an, sie sucht nehmlich etwas in der Natur auf, das auch so willkührlich bewegt, wie der Staat willkührlich regiert wird, und 2. wendet sie die Regel der Reflexion, nach welcher sie jene Anschauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenstande, einem Etwas, das mechanisch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenstand, nehmlich den despotischen Staat an, als sei dieser gleichsam der Gegenstand, der in der Anschauung einer Handmühle angeschaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol ist, und dessen Begriff nie eine Anschauung direct (ein Schema) correspondiren kann. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen (oder Symbolen), nach einer Analogie, die nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern blos ein Symbol für die Refle-

Digitized by Google

xion (oder ein Analogon jenes Schema) ausdrücken. So ſind die Wörter Grund (Baſis, Stütze eines andern Begriffs), abhangen (von oben durch einen andern gehalten werden), woraus flieſsen (ſtatt folgen aus einem Begriff), Subſtanz (wie Locke *Eſſai phil. conc. l'entendement humain Chap. XXIII.* §. 2 ſich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht ſchematiſche, ſondern ſymboliſche Hypotypoſen (Darſtellungen) und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelſt einer directen Anſchauung (eines Schema), ſondern nur nach einer Analogie mit derſelben (alſo einem Symbol). So iſt das Schöne das Symbol des ſittlich Guten (U. 255).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 222. I. Th. II. Abſchn. §. 6. b. S. 50.
Käſtner Anfangsgr. der Arithm. Kap. V. § 1 — 37. S. 124 ff.
Kieſewetter Grundriſs einer reinen allgem. Logik. S. 28. ff. §. 63 ff.
Kant Crit. der Urtheilskraft II. Th. §. 90. 2. S. 443 S. 443 *). I. Th. § 59. S. 255. ff.
Kant Prolegomenen §. 58. S. 176. S. 176 *)

Analogie der Erfahrung,

analogia experientiae, iſt eine Analogie *a priori* der Erfahrung, die eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände in ſolchen Verhältniſſen erkannt werden müſſen, die mit den Verhältniſſen der Erfahrung (Analogie, 15.) identiſch ſind, z. B. in allen Erſcheinungen (Gegenſtänden der Erfahrung) ſind Beſchaffenheiten, die ſich zu einander verhalten, wie die Subſtanz zum Accidenz, d. i. in allen Erfahrungen iſt etwas, das beharret, weder vermehrt noch vermindert wird (die Subſtanz), und etwas, das immer wechſelt (das Accidenz).

1. Die metaphyſiſchen Verhältniſſe der Verknüpfung (15. C. 218. Pr. 96) machen dadurch, daſs Wahrnehmungen nothwendig in eben dem Verhältniſſe vorgeſtellt werden als ſie, Erfahrung möglich, oder die Gegenſtände, die

Digitized by Google

der Verſtand den Wahrnehmungen ſetzt (die Erſcheinungen) zu Gegenſtänden der Erfahrung, z. B. der Gegenſtand, den ich der Lichtflamme, die ich wahrnehme, und der Gegenſtand, den ich der Brandblaſe, die ich an meinem Finger wahrnehme, ſetze, verhalten ſich zu einander, wie das metaphyſiſche Verhältniſs der Verknüpfung der Cauſalität oder wie die Urſache zur Wirkung. Dadurch wird nun die Wahrnehmung, daſs, als ich den Finger der Lichtflamme zu ſehr näherte, ich eine Brandblaſe erfolgen ſahe, Erfahrung, oder Erkenntniſs der Objecte durch Wahrnehmung. Ich erkenne nehmlich die Verknüpfung zwiſchen dem Object, das ich mir bei der Anſchauung einer Lichtflamme, und dem, das ich bei der Anſchauung einer Brandblaſe denke, durch einen, obwohl unumſtöſslichen Schluſs nach der Analogie (ſ. Analogie, 21).

I. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Lichtflamme zur Brandblaſe.

Wir wollen mit dieſer Analogie zwei andere vergleichen, durch die eine wird auch nach der Analogie geſchloſſen, aber das Object nicht vermittelſt der Wahrnehmung beſtimmt, folglich entſpringt durch dieſe keine Erfahrung, ſondern nur analoge Erkenntniſs, durch die andere wird nach der Analogie gedacht, und alſo gar nicht erkannt.

II. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Vorſtellungen in den Thieren zu ihren willkührlichen Wirkungen.

III. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Gott zur Welt.

In I. ſind zwei Wahrnehmungen, nehmlich Lichtflamme und Brandblaſe. Ich nehme wahr, daſs beide auf einander folgen. Dieſes auf einander folgen aber iſt durch die bloſse Wahrnehmung deſſelben noch nicht von jeder andern Folge meiner Vorſtellungen auf einander unterſchieden. Sie kann bloſs ſubjectiv ſeyn, d. i. ein Spiel meiner Erkenntniſskräfte, ohne daſs andere erkennende Subjecte dieſelbe Wahrnehmung haben, oder es könnte auch die Ordnung der Wahrnehmungen umge-

Digitized by Google

kehrt seyn, so dass erst die Brandblase und dann die Lichtflamme in der Wahrnehmung auf einander folgt. Allein in der Wahrnehmung der Lichtflamme finde ich eine Regel des Verhältnisses derselben zur Brandblase, nehmlich die, dass auf die Lichtflamme, wenn ich ihr den Finger zu nahe bringe, die Brandblase beständig folgt. Soll nun diese Regel des Verhältnisses nicht blos subjectiv seyn, und nur für mich und meine Vorstellung gelten, sondern soll sie objectiv seyn, als Erfahrung gelten, und für jedermann gültig seyn, so muss der Begriff der Nothwendigkeit mit dieser Regel des Verhältnisses verbunden seyn, und ich muss diese Wahrnehmung nicht blos in mir setzen, sondern ich muss der Wahrnehmung ein Object setzen, von dem die Nothwendigkeit der Regel des Verhältnisses zu einem andern Object gilt, dass das eine immer vor dem andern in der Zeit vorhergehen muss, und folglich die nothwendige Bedingung des andern enthalte, d. i. ich muss das eine Object für die Ursache und das andere für die Wirkung erkennen, wodurch die Wahrnehmung nun Erfahrung wird. In der II. Analogie nehme ich die Vorstellungen der Thiere nicht wahr, sondern nur das Leben derselben. Da ich nun dieses Leben für die Ursache ihrer willkührlichen Wirkungen erkenne, bei uns aber dieses Leben in den Vorstellungen bestehet, durch welche unsre willkührlichen Wirkungen möglich werden, so berechtigt uns die Aehnlichkeit des Lebens der Thiere mit dem unsrigen und die Identität der Wirkungen auf eine ähnliche Ursache der willkührlichen Wirkungen der Thiere mit der Ursache der unsrigen zu schliessen, und ebenfalls anzunehmen, dass die Thiere nach Vorstellungen handeln. Hier ist also der Unterschied, dass wir hier nicht wie in I. in den Wahrnehmungen etwas finden, das uns nöthigt, denselben ein Object zu setzen, und dasselbe mit einem andern im Verhältnisse der Ursache und Wirkung zu erkennen, sondern dass ich von der Aehnlichkeit einer Wahrnehmung und ihrem Verhältnisse zu einer andern auf das Object einer Vorstellung schliesse, die ich nicht wahrnehmen kann, und dieses Object für eine Ursache erkenne.

Digitized by Google

In der III. Analogie ist aber Gott weder der Gegenstand einer Wahrnehmung, noch auch etwas, worauf ich, aus einer andern Wahrnehmung, die Aehnlichkeit hätte mit einer in die Sinne fallenden Ursache ähnlicher Wirkungen, schliefsen könnte; ja, da Gott nicht in der Zeit ist, so kann er auch nicht einmal in der Zeit vor der Welt als Ursache derselben vorhergehen, zumal da auch nicht einmal die Welt, sondern nur das, was in der Welt ist, sich in der Zeit befindet, folglich können wir uns Gott auch nicht einmal als Ursache der Welt denken, sondern er ist nur ein Analogon einer Ursache, und wird nur analogisch als Ursache gedacht, aber nicht für die Ursache erkannt, weder aus der Erfahrung, noch durch einen Schlufs.

2. Kant beweiset nun, dafs es gar keine Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) geben kann, ohne eine solche nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unter einander durch die Verhältnisse der Erfahrung (M. 1, 256). Der Beweis ist dieser. Unter einem Gegenstande der Erfahrung (einer Erscheinung) verstehen wir den Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen Anschauung (sinnlichen Vorstellung) denkt, die nicht durch unsre Willkühr, etwa aus der blofsen Phantasie entspringt, und auch nicht nothwendig in uns vorhanden ist, und daher mit Empfindung (oder Bewufstseyn der unwillkührlichen Veränderung unsers innern Zustandes in Beziehung auf eine Vorstellung) verbunden ist. Eine solche Anschauung heifst eine empirische, z. B. die einer Lichtflamme, im Gegensatz gegen eine reine, dergleichen die Anschauungen der Geometrie sind. Soll nun der Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen empirischen Anschauung denkt, nicht ein Spiel der Imagination, seyn so, mufs es 1) ein Object seyn, das wir uns allein dadurch denken können, dafs wir die Wahrnehmungen, die wir haben, mit einander verknüpfen, und 2) diese Verknüpfung nicht, wie bei den Objecten der Phantasie, willkührlich und zufällig, sondern nothwendig seyn. Folglich mufs jedes Object der Erfahrung unter einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen

Digitized by Google

ſeyn. Denn das Object, das ich mir bei einer Wahrnehmung (mit Empfindung begleiteten Vorſtellung) denke, iſt nichts anders, als die Einheit, durch die ich die Wahrnehmungen verknüpfe, welche Einheit in einem Verſtandesbegriffe beſtehet, und nicht etwa ſchon in den Wahrnehmungen ſelbſt liegt. In jeder Wahrnehmung liegt zwar der Grund, der es mir möglich macht, die Eindrücke auf meine Sinne, die nach und nach in dem Bewuſtſeyn zu einander kommen, durch reinen Verſtandesbegriff mit einander zu verbinden, aber dieſe Verbindung ſelbſt liegt doch nicht ſchon in dem, was wir wahrnehmen, ſondern wir bringen dieſe Verknüpfung erſt hinein. Sobald wir nehmlich ſinnliche Eindrücke empfangen, und alſo wahrnehmen, ſo verbindet der Verſtand dieſe Wahrnehmungen durch den, übrigens unbeſtimmten Begriff: Gegenſtand, er thut gleichſam den Ausſpruch: das iſt ein Gegenſtand. Was wir alſo wahrnehmen, ſind nicht etwa ſchon Gegenſtände, denn dann wären ſie ſchon verknüpft, und die Vorſtellungen kämen verknüpft in uns hinein, welches unmöglich iſt, weil ſie nach und nach aufgefaſst (apprehendirt, oder ins empiriſche Bewuſtſeyn aufgenommen) werden. Dann fängt der Verſtand an, den Gegenſtand durch die reinen Verſtandesbegriffe zu beſtimmen. Zu dieſer Beſtimmung gehört nun auch die Verknüpfung der Gegenſtände untereinander, ohne welche ſie ebenfalls iſolirt ſeyn würden, folglich die Wahrnehmung mehrerer Objecte wiederum keine Erfahrung, ſondern ein Spiel der Phantaſie ſeyn würde.

3. Die Verknüpfung mehrerer Objecte miteinander beruhet aber darauf, daſs ſie in eine gewiſſe Zeit geſetzt werden, weil ich ein Object nur dadurch als vorhanden beſtimme, daſs ich es in eine beſtimmte Zeit ſetze. Denn die Zeit iſt die Form, in der alle Erfahrungen gemacht und alle Erſcheinungen angeſchauet werden. Folglich beſtehet die Verknüpfung der Objecte darin, daſs ſie einander, durch gewiſſe Verſtandesbegriffe, mit Nothwendigkeit die Zeit beſtimmen, in welcher ſie vorhanden ſind, wodurch ſie als in einem objectiven Verhältniſſe zu einander in der Zeit vorgeſtellt werden. Nehmlich

Digitized by Google

a. das eine Object wird als zu jeder Zeit vorhanden erkannt, und das andere als zu einer gewiſſen Zeit exiſtirend; das geſchieht durch die Begriffe Subſtanz und Accidenz;

b. das eine Object wird ſo erkannt, daſs es vor dem andern nothwendig vorhergehet; dies geſchieher durch die Begriffe Urſache und Wirkung;

c. die Objecte werden als zu einer und derſelben Zeit exiſtirend erkannt; dies geſchieht durch den Begriff der Wechſelwirkung (M. 258).

Mehr Zeitbeſtimmungen giebt es aber nicht als dieſe drei, weil es nicht mehr *Modi* oder Zeitbeſchaffenheiten giebt als drei, nehmlich a. Beharrlichkeit, b. Folge, und c. Zugleichſeyn. Alſo giebt es auch nicht mehr Verhältniſſe der Erfahrung, durch die ein Gegenſtand durch den andern beſtimmt, das iſt beide in Verknüpfung mit einem, der erkannt werden kann, als dieſe drei:

a. das Verhältniſs der Subſtanzialität oder Beharrlichkeit:

die Subſtanz zum Accidenz, oder
das Beharrliche zum Wechſelnden.

b. das Verhältniſs der Cauſalität oder Folge:

die Urſache zur Wirkung, oder
das nothwendig Vorhergehende zum nothwendig Folgenden.

c. das Verhältniſs der Wechſelwirkung oder des Zugleichſeyns:

die eine Wechſelwirkung zur andern, oder die Urſache, die zugleich Wirkung iſt, zu ihrer Wirkung, die zugleich ihre Urſache iſt.

Hieraus entſtehen nun eben ſo viele Regeln der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung durch dieſe Verhältniſſe zu einer neuen Erfahrung; nehmlich drei Analogien der Erfahrung, welche die Identität des Verhältniſſes zweier Gegenſtände der Erfahrungen (Erſcheinungen) mit einem der drei Verhältniſſe der Erfahrung ausſagen.

a. Die Analogie der Beharrlichkeit oder Subſtanzialität.

In allen Erfahrungen iſt etwas, was ſich zu einander verhält, wie Subſtanz und Accidenz.

b. Die Analogie der Folge oder Cauſalität.

In allen Erfahrungen iſt etwas, was ſich zu einander verhält, wie Urſach und Wirkung.

c. Die Analogie des Zugleichſeyns oder Wechſelwirkung.

In allen Erfahrungen iſt etwas, was ſich zu einander verhält, wie eine Wechſelwirkung zur andern.

Nun ſind aber in dieſen Analogien Wahrnehmungen die Glieder des einen Verhältniſſes und Verſtandesbegriffe die Glieder des andern, und es ſcheint alſo anfänglich, als ob auch in der Erfahrung nur analogiſch gedacht, aber nicht erkannt werden könnte, weil Wahrnehmungen und Verſtandesbegriffe ganz verſchiedene Dinge ſind. Allein es iſt hier eine vermittelnde Vorſtellung, die Zeit, welche durch den Fluſs der Wahrnehmungen gleichſam wahrgenommen wird, und doch auch darin mit den Verſtandesbegriffen gleicher Art iſt, daſs ſie *a priori* iſt. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung heiſst ein Schema. Sie giebt den Verhältniſſen der Erfahrung Bedeutung, denn ohne die Zeit iſt das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung nicht mehr eine Beſtimmung der Objecte, ſondern nur der Begriffe. Denn was z. B. nicht nothwendig in der Zeit vorhergehet, kann nur noch nothwendig in der Gedankenreihe vorhergehen, und iſt dann nicht mehr Urſache, ſondern Grund (der Erkenntniſs). Daher entſpringen aus den drei metaphyſiſchen Verhältniſſen der Verknüpfung die drei logiſchen

a) des Subjects und Prädicats,

b) des Grundes und der Folge,

c) der ausſchlieſsenden Beſtimmung.

Die reine Anſchauung der Zeit macht nun, daſs die Wahrnehmungen, die in der Zeit ſind, mit den reinen Verſtandesbegriffen, die erſt durch die Zeit metaphyſiſche Bedeutung bekommen, gleichartig werden; daher entſpringt hier durch die Analogie wirklich Erkennt-

Digitized by Google

niſs, und ich kann nun z. B. ſagen, in jeder Erfahrung muſs Urſach und Wirkung zu finden ſeyn (M. I. 259. C. 220).

4. Die Analogien der Erfahrungen ſind alſo Grundſätze des Verſtandes, durch die die Gegenſtände der Erfahrung erkannt werden. Sie haben aber, eben weil ſie Analogien ſind, etwas an ſich, wodurch ſie ſich von den Grundſätzen der Mathematik weſentlich unterſcheiden. Die Grundſätze der Mathematik, z. B. zwiſchen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie, beſtimmen etwas im Object ſelbſt, aber die Analogien der Erfahrung beſtimmen nur, ob und wie das Object vorhanden iſt, oder das Daſeyn, und das Verhältniſs der Gegenſtände der Erfahrung (Erſcheinungen) in der Zeit, in Anſehung ihres Daſeyns. Daſs in jeder Erfahrung Etwas Urſach und Etwas Wirkung ſeyn müſſe, beſtimmt nicht dieſes Etwas ſelbſt, ſondern die Art, wie es im Verhältniſſe auf das andere in der Zeit vorhanden iſt, nehmlich ſo, daſs es entweder (als Urſache) nothwendig ehe vorhanden iſt als das andere, oder (als Wirkung) ſpäter (C. 220).

5. Das Daſeyn läſst ſich aber nicht conſtruiren, oder in der Anſchauung (ſinnlich) darſtellen. Es läſst ſich z. B. weder durch die Phantaſie, noch in der Erfahrung ſelbſt vor die Sinne bringen, wie etwas nothwendig oder zufällig, früher oder ſpäter, immer oder nur eine Zeitlang, zu derſelben oder zu verſchiedener Zeit, vorhanden iſt; ſo wie ſich die Gröſse der Ausdehnung und der Grad der Empfindung darſtellen läſst. Aus der Urſache läſst ſich nicht die Wirkung, aus der Subſtanz nicht das Accidenz, aus einer Wechſelwirkung nicht die andere ſo *a priori* darſtellen, wie eine Gröſse aus der andern, z. B. 4 aus 6, wenn ich von letzterer 2 hinweg nehme. Wenn ich daher auch die Verhältniſſe der Erfahrung habe, ſo kann ich z. B. nicht ſogleich daraus, daſs ich ein Object der Erfahrung als Urſache betrachte, die Wirkung derſelben darſtellen, oder umgekehrt. Man betrachtete den Blitz lange als Wirkung, aber ſeine Urſache konnte man nicht darſtellen, ſondern man ſuchte ſie, man gab ſich Mühe, ſie zu finden, zu

Digitized by Google

entdecken (ſ. Analogie, 18. 19). Die Analogien der Erfahrung ſind alſo, wie alle Analogien, nicht conſtitutiv, darſtellend, ſondern regulativ, dienen als Regeln zum Suchen und Finden des einen Gliedes des Verhältniſſes der Objecte in der Zeit zum andern (M. 262).

6. Dieſe Analogien haben aber nun allein Bedeutung und Gültigkeit als Grundſätze des Gebrauchs des Verſtandes zu Erfahrungen. Denn wenn ich z. B. den Begriff der Urſache auf überſinnliche Gegenſtände, von denen Begriffe aus der Vernunft, und nicht durch Wahrnehmungen, entſpringen, anwenden wollte, etwa auf Gott, und Gott als Urſache der Welt erkennen wollte, ſo iſt ja Gott, weil er nicht ſinnlich wahrgenommen wird, nicht in der Zeit. Da nun hier das vermittelnde Schema, die Zeit, wegfällt in dem Verhältniſs:

Wie die Urſache zur Wirkung, ſo Gott zur Welt:

ſo iſt hier nicht nur keine Gleichartigkeit zwiſchen Gott und dem Verſtandesbegriff Urſach, ſondern der Begriff Urſach verliert hier auch ſeine metaphyſiſche Bedeutung einer nothwendigen Bedingung einer in der Zeit darauf folgenden Wirkung, und behält nur noch ſeine logiſche eines Erkenntniſsgrundes. Denn da weder Gott noch die Welt in der Zeit ſind, ſo kann auch Gott nicht nothwendig in der Zeit, als Bedingung vor der Welt hergehen. Der Begriff der Urſache kann alſo nicht gültig auf andre Objecte, als ſolche, die durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmt werden (Erſcheinungen) angewendet werden, und gilt alſo nun von Erfahrungen.

7. Alle empiriſche Analogien können auf eine von dieſen Analogien der Erfahrung gebracht werden, z. B. die Analogie, wie ſich verhält der Baum zur Frucht, ſo die Geſinnung zur Handlung, iſt die Identität zweier Verhältniſſe, die mit dem Verhältniſſe der Cauſalität identiſch ſind, und kann daher auf die Analogie der Cauſalität gebracht werden: wie die Urſache zur Wirkung, ſo die Geſinnung zur Handlung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 218. — 224.

Digitized by Google

Analogie der Subſtanzialität,

Analogie der Subſiſtenz, oder der Beharrlichkeit, *analogia ſubſiſtentiae.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Subſtanzialität identiſch iſt (Analogie 15).

1. Dieſe Analogie heiſst: in allen Erſcheinungen iſt etwas, das ſich zu einander verhält, wie die Verſtandesbegriffe Subſtanz und Accidenz zu einander.

Da nun alle Erſcheinungen, oder Gegenſtände der Erfahrung, in der Zeit ſind, und Subſtanz und Accidenz Begriffe ſind, die die Zeit in Anſehung ihrer Dauer beſtimmen, ſo kann man ſagen, in jeder Erſcheinung iſt etwas, was beharret, oder dem der Begriff Subſtanz zukömmt, und etwas, das wechſelt, oder dem der Begriff Accidenz zukömmt. S. Subſtanz. Accidens. Da nun das Wechſeln der Accidenzen den Zuſtand der Subſtanz verändert, ſo kann uns kein Gegenſtand vorkommen, welcher nicht beſtändigen Veränderungen unterworfen wäre, und von dem wir uns vorſtellen könnten, daſs er je aufhören könnte, vorhanden zu ſeyn, ſo wie das Entſtehen deſſelben aus Nichts uns darum ebenfalls unbegreiflich iſt.

Im innern Sinn, in unſerm Gemüth, finden wir zwar keine Subſtanz, aber wir knüpfen die Accidenzen im innern Sinn an das Beharrliche im äuſsern Sinn. Aber wir bedürfen auch keines Beharrlichen im innern Sinn. Dieſes wird deutlich werden, wenn wir uns die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Analogie der Subſtanzialität auseinander ſetzen (M. I. 265).

2. Alle Erſcheinungen oder Gegenſtände der Erfahrung ſind in der Zeit, a. diejenigen, die in unſerm Gemüth vorkommen, Gedanken, Gefühl u. ſ. w.; denn die Zeit iſt die Form des innern Sinnes, und b. auch diejenigen, die wir als auſser uns vorhanden anſchauen, oder ſich uns ſinnlich darſtellen, denn da

Digitized by Google

auch der äuſsere Sinn ſeinen Grund in unſerm Gemüth hat, ſo iſt auch alles äuſsere, obwohl nur mittelbar, im Gemüth, und folglich in der Zeit. Die Zeit ſelbſt aber wechſelt nicht, ſondern iſt immer in uns vorhanden oder beharrliche Form der innern Anſchauung, aber in ihr gehet der Wechſel vor. Soll nun etwas durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmet, und alſo die Zeit wahrgenommen werden, welches von der reinen Zeit nicht möglich iſt, ſo muſs in der Zeit etwas als beharrlich vorgeſtellt werden, woran der Wechſel wahrgenommen wird. Folglich muſs in allen Erſcheinungen etwas durch den Begriff der Subſtanz (Subſtrat der Zeit oder Repräſentant der Zeit als beharrlicher Form) gedacht werden, und etwas als Accidenzen, die in einem beſtändigen Wechſel begriffen ſind, und durch ihre Folge die empiriſche Zeit vorſtellen. Kant drückt in der Analogie noch die Anwendung der Gröſse auf die Beharrlichkeit aus, indem er ſagt, das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Allein ſo richtig das iſt, ſo gehört das doch nicht eigentlich in die Analogie der Subſtanzialität, welche ein Grundſatz der Transſcendentalphiloſophie iſt, dahingegen jene Anwendung des Begriffs der Gröſse darauf, wie auch ſchon das Wort Natur lehrt, in die Metaphyſik der Natur gehört. Wahrſcheinlich wollte der vortreffliche Denker, durch den Zuſatz: das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, zu erkennen geben, daſs ſeine Analogie der Subſtanzialität eigentlich das alte Geſetz von der Beharrlichkeit des Quantums der Subſtanz ſei, um faſslicher zu werden.

3. Wir haben nun zweierlei Folge wahrzunehmen und von einander zu unterſcheiden, die ſubjective Folge in unſerm Gemüth und die objective Folge der Gegenſtände. In unſerm Gemüth allein haben wir keine Folge zu unterſcheiden, ſondern bloſs wahrzunehmen, und da iſt es genug, daſs etwas auſser uns beharret, an das wir den innern Fluſs unſrer Vorſtellungen halten, und darnach beſtimmen, wann wir jede Vorſtellung haben, und daſs wir es ſind, die ſie haben. Gäbe es gar nichts beharrliches auſser uns, woran unſre Gedanken-

Digitized by Google

reihe gleichſam wie ein Strom vor einem Felſen vorbei flöſſe, ſo wäre kein feſter Punct, der Verbindung hinein brächte, und der unſer Bewuſstſeyn der einen Vorſtellung an das Bewuſstſeyn der andern anknüpfte, wir würden in jedem Augenblick nicht nur anders beſtimmt, ſondern das, was beſtimmt würde, verflöſſe jedesmal mit der Beſtimmung, und in jedem Augenblick wäre ein anderes Ich da, das wieder einem folgenden wiche. Wäre aber eine Subſtanz im Gemüth, an der wir den Wechſel der innern Accidenzen wahrnähmen, dann wäre die Einheit zwiſchen innerer und äuſserer Erfahrung aufgehoben, und unſre Gedanken und Gefühle, kurz alle innern Beſtimmungen verflöſſen in einer andern Zeit, als die äuſsern (C. 224).

4. Wenn wir wahrnehmen, ſo faſſen wir nicht etwa alles mit einem male auf, ſondern dieſes Auffaſſen (Apprehendiren) des Stoffs zur Erfahrung geſchiehet nach und nach, obwohl oft mit groſser Schnelligkeit; eine Vorſtellung folgt auf die andere, und macht wieder der andern im Bewuſstſeyn Platz. Wir ſehen nicht etwa mit einemmale das ganze Haus, ſondern wir faſſen alle Theilvorſtellungen, die in der Vorſtellung Haus enthalten ſind, nach und nach auf. Das Auffaſſen des Mannichfaltigen in der Vorſtellung eines Hauſes kann uns alſo nicht lehren, ob dieſes Mannichfaltige zugleich ſei, oder eben ſo in dem Objecte auf einander folge, als in der Wahrnehmung, wofern nicht an dem Hauſe etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, ſo daſs aller Wechſel und alles Zugleichſeyn an demſelben nichts als ſo viel Arten (*modi*) der Zeit ſind, nehmlich Zeitfolge und Gleichzeitigkeit. Nur an dem Beharrlichen (der Subſtanz) iſt alſo alle Zeitbeſtimmung durch den Wechſel der Accidenzen möglich. Das Beharrliche iſt daher der Gegenſtand in der Erſcheinung, das Accidenz aber nur die Art, wie es vorhanden iſt (C. 225).

5. Es iſt noch nie einem Philoſophen eingefallen, dieſen Grundſatz der Beharrlichkeit zu beweiſen, obwohl zu allen Zeiten, nicht bloſs der Philoſoph, ſondern auch der geſunde Menſchenverſtand ihn vorausgeſetzt hat.

Digitized by Google

Er ſtehet auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* beſtehenden Geſetze der Natur, ſ. Naturgeſetze. Der Grund davon, daſs er nicht iſt bewieſen worden, liegt darin, daſs der Beweis nicht kann aus Begriffen (dogmatiſch) geführt werden, und daſs man nicht darauf fiel, die Geſetze der Natur von der Beſchaffenheit unſres Erkenntniſsvermögens (critiſch) abzuleiten (C. 227).

6. Folgeſätze aus dieſer Analogie ſind:

a. daſs die Subſtanz weder vermehrt noch vermindert werden kann. Wenn z. B. das Holz verbrannt iſt, ſo muſs die Subſtanz deſſelben noch vollſtändig, nur mit andern Accidenzen, in Rauch und in der Aſche, vorhanden ſeyn.

b. daſs aus Nichts nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden kann; *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*, iſt ſchon ein richtiger Satz der Alten. (*Perſii Satyr. III. v.* 84.). οὐδεν οὐτε γινεσθαι οὐτε φθειρεσθαι των ὀντων ſagt Parmenides (*Ariſtoteles de Coelo lib. III. Cap. I.*). Democrit lehrte μηδεν ἐκ του μη ὀντος γινεσθαι μηδε εἰς το μη ὀν φθειρεσθαι (*Diog. Laert. in vita Democrit. lib. IX. ſegm.* 44.). Xenophanes und Zeno hatten ebenfalls den Grundſatz μη ἐνδεχεσθαι (es ſei nicht möglich) γινεσθαι μηδεν ἐκ μηδενος (*Ariſtot. libr. de Xenophane, Gorgia et Zenone Cap. I.*) und Lucrez ſagt:

Nullam rem e Nihilo gigni divinitus unquam.
(*de rerum natura lib. I. v.* 151.) und (*lib. I. v.* 206. 216. 217)

Nil igitur fieri de Nilo poſſe fatendum eſt —
Huc accedit, uti quidque in ſua Corpora
Diſſoluat natura, neque ad Nihilum interimat res.

ſ. übrigens Subſtanz. Veränderug. Accidenz. (C. 228.)

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224 — 229.

Digitized by Google

Analogie der Urſache und Wirkung,

Analogie der Cauſalität oder der Zeitfolge, Grundſatz der Erzeugung, *analogia cauſalitatis.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Cauſalität (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heifst: Alle Erſcheinungen ſtehen in Anſehung des Wechſels der Accidenzen mit einander in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung. Alles, was daher von Accidenzen in der Natur vorkömmt, es mag im äufsern oder im innern Sinn ſeyn, mufs die Wirkung einer Urſache, und in Verbindung mit der Subſtanz die Urſache einer Wirkung ſeyn, ſ. Urſache, Wirkung. Die äufsern Gegenſtände ſind aber auch die Urſache unſrer Vorſtellungen im innern Sinn, und umgekehrt, ſo dafs alſo dieſe Analogie ſich in vier verſchiedene Analogien auflöſet, nach der Identität der vier folgenden Verhältniſſe mit dem Verhältniſſe der Cauſalität, nehmlich

a. der äufsern Objecte unter ſich, wovon hier die Rede iſt;

b. der innern Objecte (Anſchauungen, Gedanken, Gefühle u. ſ. w.) unter ſich, wovon in der Logik und Pſychologie die Rede iſt;

c. d. der äufsern Objecte mit den innern, und umgekehrt, wovon hier (in Anſehung der Erkenntnifs überhaupt), aber auch in der Moral und Teleologie gehandelt wird.

2. Dieſes iſt der berühmte Grundſatz, deſſen Beweis in der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie gänzlich verunglückt iſt. Der Grund iſt, weil man dieſen Beweis dogmatiſch oder aus Begriffen führen wollte, welches nicht möglich iſt, auch verwechſelte man den metaphyſiſchen Begriff der Urſache (*principium eſſendi*) mit dem logiſchen Begriff des Grundes (*princi-*

Digitized by Google

pium cognoſcendi). Der dogmatiſche Beweis, den z. B. Baumgarten (Metaphyſ. Ontol. 3. Kapit. §. 218.) führt, iſt dieſer: „Die Wirklichkeit eines zufälligen endlichen Dinges iſt eine zufällige Beſchaffenheit, folglich hat ſie keinen hinreichenden Grund (nehmlich der Erkenntniſs derſelben) in ſeinem Weſen, auch nicht in ſeinen Eigenſchaften, folglich nicht in ſeinen innerlichen Beſtimmungen. Nun muſs aber ſeine Wirklichkeit einen hinreichenden Grund haben (aus welchem ſie erkannt wird), folglich muſs derſelbe auſser dem zufälligen und endlichen Dinge angetroffen werden, in Dingen, die ſeine Urſachen ſind, (weil der Grund der Wirklichkeit eines Dinges ſeine Urſache heiſst). Folglich kann ein zufälliges und endliches Ding nicht wirklich ſeyn, wenn es nicht auſser ſich Urſachen hat". Allein da Baumgarten den Grund (§. 14.) erklärt, „es ſei dasjenige, woraus erkannt werden kann, warum Etwas ſei," ſo iſt Grund und Erkenntniſsgrund identiſch; nun iſt aber die Urſache eines Dinges dasjenige, was nothwendig vor demſelben hergehen muſs, und nicht das, was den Erkenntniſsgrund der Wirklichkeit enthält, denn der Erkenntniſsgrund iſt ein Gedanke, die Urſache aber ein Gegenſtand. Dieſer Beweis hat alſo zwei Fehler, 1) die Verwechſelung der Urſache mit dem Grunde, 2) die Vorausſetzung deſſen, was erſt bewieſen werden ſoll; denn der Schluſs heiſst ſo: wenn ein Ding ſeinen zureichenden Grund nicht in ſich ſelbſt hat, ſo muſs es ihn in einem Dinge auſser ſich haben, ein ſolches Ding heiſst aber ſeine Urſache; aber das nur dann, wenn es überhaupt einen zureichenden Grund hat, welches aber nur dann der Fall iſt, wenn es überhaupt für unſern Verſtand erkennbar iſt. Wir können alſo nur ſchlieſsen, daſs das, was von unſerm Verſtand ſoll begriffen werden, einen Grund haben müſſe, denn der Grund iſt eben das, woraus es begriffen wird. Und ſo kann denn auch die Analogie der Cauſalität nicht aus Begriffen (dogmatiſch), ſondern bloſs critiſch (durch Unterſuchung unſers Verſtandesvermögens und der Bedingungen der Erfahrung) bewieſen werden. Dieſes geſchiehet nun ſo:

Digitized by Google

Zuerſt kömmt eine Vorbereitung zu dieſem Beweiſe. Es muſs nehmlich aus dem, was in den Artikeln Analogie der Erfahrung und Accidenz iſt gezeigt worden, hier vorausgeſetzt werden, daſs alle Erſcheinungen der Zeitfolge Veränderungen der Subſtanz d. i. ein Wechſel der Accidenzen ſind; ein Entſtehen und Vergehen der Accidenzen, aber nicht der Subſtanzen, oder des Beharrlichen (M. I. 275). Nach dieſer Vorbereitung folgt der Beweis.

Ich nehme wahr, daſs Erſcheinungen auf einander folgen, oder verknüpfe zwei entgegengeſetzte Zuſtände der Subſtanz in der Zeit (C. 233. 243.). Alles dieſes gehet alſo in meinem Gemüth vor. Dieſe Verknüpfung aber iſt entweder willkührlich, d. i. es ſtehet bei mir, welcher Zuſtand zuerſt, und welcher zuletzt kommen ſoll; oder ſie iſt nothwendig, d. i. ich bin mir bewuſst, daſs der eine Zuſtand immer der erſte und der andere immer der letzte ſeyn muſs. Im erſten Fall iſt die Verknüpfung ſubjectiv, bloſs in meiner Einbildungskraft und nicht in den Objecten; im letztern Fall aber wird die ſubjective Verknüpfung in eine objective verwandelt, d. h. ſie wird nicht bloſs als in meinem Gemüth befindlich vorgeſtellt, ſondern iſt zugleich in den Erſcheinungen (Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt). (M. I. 285.) Soll alſo die objective Folge der Dinge von der ſubjectiven unterſchieden werden können, und die erſtere nicht für die letztere gehalten werden, ſo muſs ſie mit Nothwendigkeit verbunden ſeyn. Nothwendigkeit iſt aber nur *a priori* möglich, folglich muſs die Verknüpfung, ein Werk des Verſtandes, durch einen reinen Begriff im Verſtande vorgehen, welches der Begriff der Urſache iſt, und in allen Erſcheinungen muſs daher das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung vorkommen, wenn ſie durch Begriffe erkannt werden (M. I. 276).

3. Durch die Analogie der Urſache und Wirkung kann alſo allein die objective Folge der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge im Gemüth unterſchieden werden. (C. 234. 243). Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchiehet jederzeit nach und nach (ſucceſſiv). Die Vorſtellungen der Theile in der Anſchauung

Digitized by Google

folgen auf einander. Denn wir können nicht mehr als Eine Vorſtellung auf einmal auffaſſen, und uns vorſtellen, daher muſs eine Vorſtellung immer der andern Platz machen, und alle unſre Vorſtellungen, wenn es uns auch ſo vorkömmt, als wenn manche gleichzeitig wären, weil der Zeitunterſchied zwiſchen ihnen unendlich klein iſt, ſind doch alle nach einander. Hierdurch wird nun noch kein Object vorgeſtellt, weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts von etwas anderm unterſchieden wird. Es muſs alſo unterſchieden werden können, ob die Zeitfolge (Succeſſion) in den Anſchauungen bloſs in mir, in meinem Subject (ſubjectiv), oder in jedem Subject (allgemein), folglich in den Gegenſtänden (objectiv) iſt; das geſchieht nun durch einen Verſtandesbegriff, der Nothwendigkeit in die Succeſſion bringt, wodurch ſie aufhört willkührlich, und bloſs in der Apprehenſion zu ſeyn. So iſt z. B. die Apprehenſion des Mannichfaltigen in der Erſcheinung, die wir Haus nennen, ſucceſſiv. Nun iſt die Frage, ob die Succeſſion bloſs in unſerm Gemüth, oder auch in der Erſcheinung ſei? d. h. ob wir das aufgefaſste Mannichfaltige ſo mit einander verbinden können, daſs wir uns die Folge als willkührlich vorſtellen, wodurch das Ganze derſelben bloſs als Vorſtellung im Gemüth erkannt wird, oder daſs wir uns die Folge als nothwendig und unabhängig von unſrer Willkühr vorſtellen, wodurch das Ganze als Gegenſtand von Vorſtellungen, und zwar in dem Verhältniſſe von Urſach und Wirkung erkannt wird; die Vorſtellung oder die ſubjective Folge in der Apprehenſion ſtimmt mit dem objectiven im Gegenſtande überein, und unſre Erkenntniſs iſt metaphyſiſch wahr, denn die metaphyſiſche Wahrheit beſtehet eben in der Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit dem Gegenſtande.

4. Wenn etwas geſchehen, d. h. ein Zuſtand der Subſtanz wirklich werden ſoll, der vorher nicht war, ſo kann das nicht wahrgenommen oder voraus angenommen werden, als nur dann, wenn ein Zuſtand vorhergeht, welcher dieſen neuen Zuſtand nicht in ſich enthält. Aber eben ſo iſt es auch in der Apprehenſion, ich faſſe

Digitized by Google

einen Eindruck in das Bewuſstſeyn auf, der vorher nicht in meinem Bewuſstſeyn war. Dieſes iſt bei aller Verknüpfung der ins Bewuſstſeyn aufgefaſsten Vorſtellungen der Fall. Nun ſoll ſich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, ſo daſs ich nicht allein ſagen kann, ich ſtelle mir das ſo vor, ſondern das iſt wirklich ſo geſchehen, wie ich es mir vorſtelle. Wenn nun die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B folgt, aber es mir nicht möglich iſt, auf den Zuſtand B den Zuſtand A folgen zu laſſen, und alſo meine Apprehenſion an die erſte Ordnung gebunden iſt, ſo iſt die Ordnung nothwendig, ihr Gegentheil nicht möglich (M. I. 278. C. 236).

5. Die Apprehenſion der beiden Zuſtände geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A auch nicht C, und auf B nicht A folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre ſie willkührlich, ſondern in den Erſcheinungen (den Gegenſtänden der Erfahrungen) (M. I. 279. C. 285).

6. Die Regel iſt alſo die: in dem Zuſtande A einer jeden Subſtanz liegt die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben oder einer andern Subſtanz auf den Zuſtand A folgen muſs, welches Verhältniſs des A zu B dasjenige iſt, was durch die beiden Verſtandesbegriffe Urſache und Wirkung gedacht wird (M. I. 289). Man nennt dieſe Regel auch den Satz vom zureichenden Grunde, beſſer aber den Satz der Urſache oder das Princip der Cauſalverknüpfung, damit er nicht, wie es bisher geſchahe, mit dem Satze des zureichenden Erkenntniſsgrundes, für welchen jener Name eigentlich gehört, verwechſelt werde (C. 245).

7. Geſetzt, unſer Verſtand hätte nicht die Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung, um durch ſie Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch keinen Zuſtand A vorſtellen, auf welchen der

Digitized by Google

Zuſtand B nach einer Regel folgen müſste. Dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv, bloſs in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber nicht für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Wir hätten dann bloſs ein Spiel von Vorſtellungen, und könnten nicht ſagen, ſo iſt es im Object, wir könnten dann unſere Vorſtellungen auf kein Object beziehen, und hätten Vorſtellungen, ohne daſs wir dadurch einen Gegenſtand erkenneten. Denn unſre Vorſtellungen wären nicht durch ein Zeitverhältniſs beſtimmt, und könnten alſo durch kein Zeitverhältniſs von einander unterſchieden werden. Kurz, es folgten da nur zwei Zuſtände im Gemüth, zwei Apprehenſionen; aber nicht zwei Zuſtände in den Erſcheinungen aufeinander.

8. Es iſt alſo hier ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz der Cauſalität in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand, durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Cauſalität heiſst, die Zeitfolge in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme, und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Urſachen und Wirkungen ſind, wenn ſie auch kein ſolcher Verſtand, wie der unſrige, durch ſeine Grundſätze verknüpfet, und daſs unſer Verſtand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als daſs er wahrnehme, welcher Gegenſtand eine Urſache und welcher eine Wirkung ſei. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, daſs alles, was wir wahrnehmen, ein Mannichfaltiges ſinnlicher Vorſtellungen ſei, das, ob es wohl im Raume, alſo auſser uns, angeſchauet werde, doch eigentlich mit ſammt dem Raume ſowohl in unſerm Gemüth ſei, als unſre Gedanken, nur daſs es durch eine uns unbegreifliche Einwirkung aufs Gemüth in uns komme, und durch die Beſchaffenheit des Gemüths als auſser uns vorgeſtellt werde, um es von bloſsen Gedanken zu unterſcheiden, die durch uns allein im Gemüth entſtehen. Da nun alſo das Mannichfaltige der Erfahrung als ſinnliche Anſchauung in uns iſt, ſo verbindet der Verſtand daſſelbe vermittelſt der Zeitfolge, in der es aufgefaſst wird, zu einem Ganzen, und zwar ſo, daſs er entweder die Zeitfolge als

Digitized by Google

willkührlich beſtimmt, und das nennen wir die ſubjective Folge ſinnlicher Vorſtellungen, oder ſo, daſs er die Zeitfolge als nothwendig beſtimmt, und das nennen wir eine objective Folge der Gegenſtände, und ſchreiben die Folge in unſrer Apprehenſion dieſen Gegenſtänden zu, oder erkennen ſie, nach dem Verhältniſſe der Verſtandesbegriffe, Urſache und Wirkung. Nach der bisher gewöhnlichen Theorie iſt hingegen alles, was wir wahrnehmen, wirklich ſo auſser uns in einem Raume vorhanden, und ſo, daſs das eine Ding Urſache und das andere Wirkung iſt, und wir wüſsten nichts von Urſache und Wirkung, wenn wir dieſe Begriffe nicht hätten aus der Erfahrung kennen gelernt, und eben ſo von der Erfahrung abſtrahirt, wie die reine Mathematik ein Abſtractum von den Körpern ſeyn ſoll.

9. Allein hätten wir die Begriffe Urſache und Wirkung aus der Erfahrung abſtrahirt, ſo wäre weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit mit ihnen verbunden. Wir könnten nicht ſagen, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, ſondern nur, alles, was wir wahrgenommen haben, hätte ſie, ja von vielem haben wir ſie noch nicht einmal gefunden, und dennoch behaupten wir, die Urſachen ſind uns nur verborgen, ſie ſind dennoch vorhanden oder vorhanden geweſen, als ſie dieſe Wirkungen hervorbrachten. Auch könnten wir nicht behaupten, was geſchieht, muſs ſeine Urſache haben, denn geſetzt, wir hätten auch immer die Urſachen aller Begebenheiten entdeckt, ſo haben wir ja doch nicht erfahren, daſs es keine Begebenheit ohne Urſache geben könne, denn das läſst ſich nicht erfahren, ſondern wäre höchſtens ein Schluſs aus einer Erfahrung, aber aus welcher? Es giebt keine Erfahrung, aus der ſich ſo etwas ſchlieſsen lieſse. Der Satz, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, wäre dann in dieſem Umfange erdichtet, und nicht gültig für jeden Denker, denn er beruhete höchſtens auf Induction, nehmlich auf einer Menge Fälle von ſolchen Begebenheiten, deren Urſache man gefunden habe, ſo daſs ſich hoffen laſſe, die andern Begebenheiten, deren Urſachen man nicht kenne, würden wohl auch ihre wirkenden Urſachen gehabt haben. Allein auch

Digitized by Google

der Begriff Urſache und Wirkung hat die Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ſich, denn nur das iſt Urſache eines Zuſtandes, das immer und nothwendiger Weiſe vor demſelben hergehet, und das iſt Wirkung einer Urſache, das immer und nothwendiger Weiſe auf ſie folgt. Was aber dieſe Merkmale hat, kann nicht aus der Erfahrung, ſondern mufs *a priori* ſeyn. S. *a priori*.

10. Wenn wir alſo Urſachen und Wirkungen in der Erfahrung finden, und den Begriff davon abſtrahiren können, ſo liegt das eben darin, dafs wir ſchon durch unſern Verſtandesbegriff dieſe Verknüpfung durch das Erfahrungsverhältnifs der Urſache und Wirkung hinein gelegt haben, und dieſe Verknüpfung ging *a priori* vor der Erfahrung her, und war der Grund derſelben. Wenn ich alſo frage, worin liegt denn das, dafs gerade der Cajus der Vater des Titus iſt, und nicht umgekehrt, das habe ich doch aus der Erfahrung, ſo iſt die Antwort allerdings, weil ohne Erfahrung ich weder von Cajus noch Titus etwas wüſste, auch kann ich ohne Wahrnehmung nicht wiſſen, welcher in der Zeit voranging, aber hätte ich es wahrnehmen können, dann hätte mein Verſtand eine ſolche nothwendige Verknüpfung in dieſe Wahrnehmungen gebracht, dafs ich den Cajus für den Vater des Titus hätte erkennen müſſen. Warum hätte er aber nicht den Titus zum Vater des Cajus gemacht? Eben darum, weil dann die Verknüpfung willkührlich, nicht objectiv, ſondern in der bloſsen Apprehenſion geweſen wäre, und alſo gar kein Erkenntnifs von dem Verhältniſſe der Zeitfolge zwiſchen beiden entſtanden wäre. Der Grund, dafs gerade Cajus und nicht Titus der Vater iſt, liegt in beiden Objecten, der Grund des Objectiven aber in der Apriorität der Verſtandesbegriffe, deren Grund begreifen zu wollen heifsen würde, den Grund des Verſtandes, wodurch wir begreifen, begreifen wollen, wozu, wenn kein Cirkel entſtehen, und der Verſtand ſich auch nicht aus ſich ſelbſt begreifen ſollte, doch etwas anders, als Verſtand, nöthig ſeyn würde (M. 1. 283. C. 240).

Digitized by Google

11. Unter den Einwürfen, die man hiergegen gemacht hat, ſind folgende die wichtigſten:

a. Die Folge gewiſſer Apprehenſionen z. B. der muſikaliſchen Töne c, d kann durch das Object beſtimmt, alſo nicht bloſs ſubjectiv ſeyn, ohne daſs der Ton c nach einer allgemeinen Regel die Apprehenſion des Tons d nach ſich ziehet (Schmids Critik der reinen Vernunft im Grundriſſe nach der zweiten Auflage §. 162. aus Ulrichs Inſtitut. *Log. et Metaph.* §. 308 310). Antwort. Wenn die Apprehenſion des Tons d nach dem Ton c nicht bloſs ſubjectiv ſeyn ſoll, ſo muſs eine Urſache z. B. der Spieler vorhergehen. Die Folge des Tons d auf den Ton c iſt dann bloſs ſubjectiv, aber die Folge des Tons d auf ſeine Urſache, den Spieler, nothwendig und folglich objectiv.

b. Wer weiſs, ob es überall nothwendig iſt, daſs Erſcheinungen durch den Verſtand verknüpft werden ſollen? Erſcheinungen können ja wohl auch ganz andern Geſetzen unterworfen ſeyn, als Verſtandesgeſetzen, die ſelbſt der Verſtand nie faſſen und den ſeinigen unterwerfen kann? (Jacobs kritiſche Anfangsgründe zu einer allgem. Metaphyſik, nach der erſten Auflage §. 186. Anmerk. 7, und Schmids angef. Buch nach der erſten Aufl. S. 220. ff.) Dann wäre nehmlich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erfahrungsurtheilen nur angemaſst und eingebildet. Allein hier werden Erſcheinungen mit Dingen an ſich verwechſelt. Denn eben darum ſind die Objecte Erſcheinungen, weil ſie nicht durch eine in dem Dinge ſelbſt, ſondern im Verſtande gegründete Verknüpfung nothwendige Einheit haben, oder Erfahrungsobjecte ſind, ſ. Erſcheinung.

12. Aus der Analogie der Beharrlichkeit folgt, daſs die Analogie der Urſache und Wirkung bloſs den Wechſel der Accidenzen betrifft. Die Subſtanz ſelbſt iſt dieſem Grundſatz nur in Anſehung ihrer Veränderungen unterworfen, ſie ſelbſt aber entſteht und vergeht nicht, folglich hat ſie auch keine Urſache, wie ſie denn auch kein Erfahrungsobject, ſondern nur das durch den Ver-

Digitized by Google

ſtand als nothwendig gedachte Subſtrat aller Erfahrung iſt. Dahingegen das Accidenz allein keine Urſache ſeyn kann, weil jedes Accidenz wechſelt, und folglich die Urſache des Wechſelns zuletzt in der Subſtanz gedacht werden muſs. Subſtanz iſt alſo nie Wirkung, aber wohl Urſache, und Accidenz nur durch die Subſtanz Urſache, aber ſtets Wirkung (M. I. 294).

13. Das Entſtehen iſt alſo bloſs Veränderung, und nicht Urſprung aus Nichts. Wenn dieſer Urſprung als Wirkung von einer fremden Urſache angeſehen wird, ſo heiſst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erſcheinungen nicht zugelaſſen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein ſchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; ob zwar, wenn wir alle Dinge, als Ding an ſich betrachten, ſie ihrem Daſeyn nach als abhängig von fremden Urſachen angeſehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach ſich ziehen und auf Erſcheinungen, als mögliche Gegenſtände der Erfahrung, die nicht Dinge an ſich ſind, und ihre Einheit durch den Verſtand bekommen, nicht paſſen würde. Alſo muſs nach dieſer evidenten Theorie in der Natur alles natürlich zugehen; und ſollte wirklich etwas übernatürliches geſchehen, ſo würde es doch immer unter das Naturgeſetz der Cauſalität ſubſumirt, und für natürlich erkannt werden (M I. 295. C 254).

14. Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindeſten Begriff, aber die Form kann *a priori* erwogen werden. Zur Erkenntniſs der Veränderung wird nehmlich die Kenntniſs wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch erlangt werden kann, z. B. die Erkenntniſs der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei iſt, gewiſſer ſucceſſiven Erſcheinungen, welche ſolche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung kann erwogen werden (C. 252).

15. Wenn nehmlich eine Subſtanz aus einem Zuſtande a in einen andern b übergehet, ſo iſt der Zeitpunct, in welchem ſich der Zuſtand b befindet, von demjenigen, in welchem der Zuſtand a war, unterſchieden, und folgt demſelben. Eben ſo iſt auch der zweite Zuſtand b als eine wirkliche Beſchaffenheit der Subſtanz vom Zuſtande a, wo

Digitized by Google

noch gar nichts von b war, wie b von c unterſchieden, das iſt, wenn der Zuſtand b ſich vom Zuſtande a nur der Gröſſe nach unterſcheidet, ſo iſt doch die Veränderung ein Entſtehen des Unterſchiedes zwiſchen a und b, a — b, von welchem im vorigen Zuſtande a noch nichts da war, und in Anſehung deſſen dieſer Zuſtand alſo, mathematiſch ausgedrückt, = o iſt (M. I. 297. C. 253).

16. Wie gehet nun ein Ding aus dem Zuſtand a in b über? (C. 225.) Zwiſchen zwei Augenblicken iſt immer eine Zeit, alſo geſchieht der Uebergang in der Zeit. So wie alſo der Uebergang durch alle noch ſo kleine Zeittheilchen gehet, ſo muſs auch die Cauſalität während aller dieſer kleinen Zeittheilchen wirken, die Handlung muſs alſo in ſo fern als gleichförmig auf alle dieſe kleine Zeittheilchen vertheilt gedacht werden, und ein ſolch Theilchen der Handlung in einem Zeittheilchen, in welchem ein Theilchen der Wirkung entſpringt, heiſst ein Moment ſ. Abſprung (M. I. 298). Die Erſcheinungen der vergangenen Zeit müſſen alſo jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und es nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen, weil wir die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, und folglich eine Lücke in der Zeit ſeyn würde, wenn nicht jede Begebenheit mit der vorhergehenden genau zuſammenhinge (M. I. 287. C. 244). S. Abſprung.

17. Sextus Empirikus ſuchte ſchon den Grundſatz der Cauſalität umzuſtoſsen, oder wenigſtens zweifelhaft zu machen. Er ſchloſs ſo: Wer behauptet, es gebe Urſachen, behauptet es entweder ohne Grund, oder er hat Gründe zu ſeiner Behauptung. Haben nun die Gründe, die er anführt, keine Urſache, ſo muſs man zugeben, daſs etwas ohne Urſache entſtehe, haben ſie aber ihre Urſache im Verſtande, ſo hätte dieſe Urſache wieder die ihrige, oder nicht, im letztern Falle hat man nicht nöthig, Urſachen anzuerkennen, im erſtern Falle ſchlieſse ich immer ſo fort ins Unendliche. Die Widerlegung dieſer Schluſsfolge ſ. in dem Artikel

Digitized by Google

cosmologiſche Idee der Abhängigkeit des Daſeyns.

18. Ein zweiter Einwurf des Sextus Empirikus gegen den Grundſatz der Cauſalität iſt folgender: Die Urſache folgt doch nicht auf ihre Wirkung, aber ſie gehet auch nicht ihrer Wirkung vorher; denn wäre die Urſache ſchon da, ehe ſie ihre Wirkung hervorbrächte, ſo wäre ſie Urſache, ohne Urſache zu ſeyn, weil ſie nur Urſache ſeyn kann, indem ſie wirkt. Es bleibt alſo nichts übrig, als zu ſagen, eine Urſache ſei mit der Wirkung zu gleicher Zeit da. Das ſcheint nun Anfangs wahrſcheinlich, unterſucht man es aber näher, ſo wird man es widerſprechend und abſurd finden; denn wenn die Wirkung entſtehen ſoll, ſo muſs die Urſache ſie hervorbringen, um ſie hervorzubringen, muſs die Urſache wirken, um zu wirken, muſs ſie da ſeyn, alſo muſs die Urſache eher ſeyn, als ſie wirkt.

19. In dieſem Einwurf wird die Ordnung der Zeit mit dem Ablauf derſelben verwechſelt; das Verhältniſs bleibt nehmlich, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache und deren unmittelbaren Wirkung kann verſchwindend, beide alſo zugleich ſeyn, aber das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimmbar, und die Urſache iſt immer der Zeitordnung nach vor der Wirkung. Wenn man eine bleierne Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen hinein drückt, als Urſache betrachtet, ſo iſt dieſe Urſache mit der Wirkung zugleich, aber der Zeitordnung nach doch vor dem Grübchen. Dies iſt das Zeitverhältniſs der Verknüpfung durch Kräfte (der dynamiſchen, oder durch Urſache und Wirkung), d. i. derjenigen, wodurch das Daſeyn der Zeit nach beſtimmt wird. Denn hat das Küſſen ſchon ein Grübchen, ſo folgt darum nicht auf das Grübchen eine bleierne Kugel (M.I. 291. C. 247).

20. Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige Erfahrungskennzeichen (empiriſche Criterium) der Wirkung in Beziehung auf die Cauſalität der Urſa-

Digitized by Google

che, die vorhergeht. Das Glas iſt z. B. die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen, das Glas und das Steigen des Waſſers, der Zeitfolge nach, zugleich ſind. Denn ſobald man mit dem Glaſe das Waſſer aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpfet, ſo erfolgt etwas, nehmlich die Veränderung des Horizontalzuſtandes, den es im Gefäſs hatte, in einen Stand mit einer concaven Oberfläche, den es im Glaſe annimmt, in welchem nehmlich, durch die anziehende Kraft der Seitenwände, das Waſſer am Rande höher ſteigt, als in der Mitte (M. I. 292. C. 249).

21. Hume behauptet mit Recht: daſs wir die Möglichkeit der Cauſalität, d. i. die Beziehung des Daſeyns eines Dinges (an ſich ſelbſt) auf das Daſeyn von irgend etwas anderm, was durch jenes nothwendig geſetzt werde, durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Er behauptet aber auch: erſt nach vielen gleichförmigen Erfahrungen, in denen daſſelbe Object immer von derſelben Begebenheit begleitet wird, fangen wir an, die Idee von Urſache und Verbindung zu bekommen. Die neue Empfindung, die unſere Seele dann erhält, ſei nichts anders, als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Objecten, die auf einander folgen, und dieſe Empfindung ſei das Urbild der Idee (Urſache und Wirkung), die wir ſuchen. Da dieſe Idee, ſagt er, aus der Vielheit einzelner Fälle entſpringt, ſo muſs ſie das Reſultat desjenigen Umſtands ſeyn, in Anſehung deſſen dieſe Vielheit von der Einheit jedes einzelnen Falls verſchieden iſt. Nun iſt aber eben dieſer Umſtand der gewohnte Gang der Einbildungskraft, die Objecte mit einander zu verbinden. Eben hierin (in dieſem Umſtande) unterſcheiden ſich mehrere Fälle von einem Fall, mit dem ſie ſonſt in jedem Punct übereinſtimmen. Hieraus zog nun Hume die Hypotheſe: der Begriff der Urſache und Wirkung und alſo das ganze Geſetz der Cauſalität ſei aus der Erfahrung entſprungen. Sobald, ſagt er, Begebenheiten einer gewiſſen Art immer und in allen Fällen ſind zuſammen wahrgenommen worden, ſo tragen wir nicht das ge-

Digitized by Google

ringſte Bedenken, die eine bei dem Anblick der andern vorherzuſagen, es entſpringt bei uns die Idee einer nothwendigen Verbindung, die wir Cauſalität nennen.

22. Allein es gehet mit dem Begriff der Cauſalität eben ſo, wie mit andern reinen Vorſtellungen *a priori*, die wir darum allein aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir ſie in die Erfahrung gelegt hatten (M. I. 283. C. 240). Freilich erlangt der Begriff der Cauſalität erſt durch den Gebrauch in der Erfahrung Klarheit, aber in Rückſicht auf dieſelbe, als Bedingung derjenigen Einheit, welche die Erſcheinungen in der Zeit verknüpft, war er doch der Grund der Erfahrung ſelbſt, und ging alſo *a priori* vor ihr her. Sonſt wäre die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Cauſalität nur angedichtet.

23. Um einen Verſuch an dem Begriff der Urſache zu machen, ſo wie ihn ſich Hume vorſtellt, und der übrigens keinen Widerſpruch enthält (problematiſch iſt), ſo iſt uns

a) vermittelſt der Logik die Form eines bedingten (hypothetiſchen) Urtheils überhaupt *a priori* gegeben, nehmlich ein gegebenes Erkenntniſs als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen; wenn A, B iſt; ſo iſt C, D.

b) möglich, daſs auf eine gewiſſe Erſcheinung eine andere beſtändig folgt, ſo daſs ich hypothetiſch urtheile, wenn ein Körper (A) lange von der Sonne beſchienen (B) wird, ſo wird er C, welches hier mit A identiſch iſt warm (D). Hier iſt nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, es heiſst nicht, ſo muſs er warm werden, mithin iſt hier noch nicht der Begriff der Urſache, es heiſst noch nicht, die Sonne macht ihn warm. Wenn nun aber

c) dieſer Satz, der bloſs eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen iſt, ein Erfahrungsſatz ſeyn ſoll, ſo muſs er als nothwendig und allgemeingültig angeſehen werden. Ein ſolcher Satz aber würde ſeyn, die Sonne iſt dadurch, daſs ſie den Stein (A)

Digitized by Google

beſcheint (B), die Urſache der Wärme (D) deſſelben (C = A).

24. So trägt alſo der Verſtand durch dieſe Analogie der Zeitfolge, die Sonne ſtehet mit der Wärme des Steins, den ſie beſcheint, in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung, und dadurch, daſs beide, Sonne und Stein, in der Zeit ſind, die wirkliche Zeitfolge, die in der Apprehenſion (23, b) war, auf die Erſcheinung ſelbſt über (23, c), und beſtimmt dadurch die Zeitfolge im Object (Sonnenſchein und Wärme des Steins, als Erſcheinungen in der Zeit, und nicht bloſse Vorſtellungen der Imagination) (M. I. 288. C. 244).

25. Soll Etwas Erfahrung ſeyn, ſo muſs es nach einer allgemeinen Regel auf etwas vorhergehendes folgen, und alles, was wirklich geſchieht, muſs eine Urſache haben, iſt einerlei. Es iſt indeſſen doch ſchicklicher, ſich der erſtern Formel zu bedienen, um das Geſetz auszudrükken. Man kann ſonſt leicht in Miſsverſtand gerathen, und ſich einbilden, man habe von der Natur als einem Dinge an ſich ſelbſt zu reden, und da würde man fruchtlos in endloſen Bemühungen herumgetrieben werden, um für Dinge, von denen uns nichts gegeben iſt, Geſetze zu ſuchen (ſ. An ſich).

26. Dieſe vollſtändige, ob zwar wider Humes Vermuthung ausfallende Auflöſung ſeiner Aufgabe (Problems) rettet alſo den reinen Verſtandesbegriffen ihren Urſprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgeſetzen ihre Gültigkeit als Geſetzen des Verſtandes. Doch iſt dieſe Rettung von der Art, daſs ſie den Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe (Subſtanz, Accidenz, Urſache, Wirkung, und Wechſelwirkung) nur auf Erfahrung einſchränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloſs in der Beziehung des Verſtandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber ſo, daſs ſie ſie von Erfahrung ableitet. Vielmehr wird hierdurch die Erfahrung von den reinen Verſtandesbegriffen abgeleitet, indem ſie es ſind, die Erfahrung möglich machen; und ſo iſt das eine ganz umgekehrte Art der Verknüpfung, die ſich Hume niemals einfallen lieſs (P. 102).

Digitized by Google

27. So Kant. Man kann dem Scharfſinn und philoſophiſchen Geiſte, mit welchem er die Humiſche, das metaphyſiſche Syſtem drückende, Schwierigkeit (*crux metaphyſicorum*) aus dem Innerſten des menſchlichen Verſtandes löſet und befriedigend wegſchafft, die verdiente Bewunderung nicht verſagen; zumal da hier keine Hypotheſe aufgeſtellt wird, ſondern alles vollkommen überzeugend und unumſtöſslich gewiſs iſt.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. B. S. 232 — 254.
Deſſelb. Proleg. S. 97 — 102.

Analogie der Wechſelwirkung,

Analogie der Concurrenz, des Commercium, oder des Zugleichſeyns, Grundſatz der Gemeinſchaft, *analogia mutuae dependentiae.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Concurrenz (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen, ſo fern ſie zugleich ſind, ſtehen als Subſtanzen, in Anſehung ihrer Accidenzen, miteinander im Verhältniſſe der Wechſelwirkung. Alles, was daher von gleichzeitigen Accidenzen in der Natur vorkömmt, muſs die Wirkung einer Subſtanz ſeyn, aber ſo, daſs wenn die Subſtanz die Wirkung hervorbringt, die Subſtanz, an der ſie hervorgebracht wird, jederzeit wieder eine Wirkung hervorbringt, ſ. Wechſelwirkung. Wenn ein Baum den Saft aus der Erde ziehet, ſo muſs die Erde ſo viel Feuchtigkeit fahren laſſen, als der Baum in ſich ziehet, und lieſse die Erde keine fahren, ſo müſste ſie doch mit eben der Kraft der ziehenden Kraft des Baumes widerſtehn, mit welcher dieſer ziehet (M. l. 3c3. C. 256).

2. Man nennt die Subſtanz, welche ein Accidenz in einer andern Subſtanz wirkt, die wirkende Subſtanz, und

diejenige, in welcher das Accidenz gewirkt wird, die leidende Subſtanz. Die Wirkung der leidenden Subſtanz auf die wirkende heiſst die Zurückwirkung (Reaction), und der Zuſtand, der in der Wirkung und Zurückwirkung beſtehet, die Wechſelwirkung oder der Streit (Conflict) der Subſtanzen. Dieſe Wechſelwirkung der Subſtanzen bewies man ſonſt dogmatiſch auf folgende Art: die Subſtanzen dieſer Welt, welche neben einander wirklich ſind, beſtimmen einander ihren Ort, folglich wirken ſie gegenſeitig in einander, (Baumgarten Metaphyſik §. 294). Allein daſs ſie einander ihren Ort beſtimmen, iſt ſchon Wechſelwirkung, und es wird alſo hier das vorausgeſetzt, was erſt ſoll bewieſen werden. Der Beweis kann nur critiſch, d. h. durch Unterſuchung, wie das Erkenntniſsvermögen nothwendig beſchaffen ſeyn muſs, wenn Erfahrung möglich ſeyn ſoll, geführt werden. Und dieſer Beweis iſt nun folgender:

Das Zugleichſeyn der Subſtanzen im Raume kann nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausſetzung einer Wechſelwirkuug derſelben unter einander. Zugleich ſind nehmlich Dinge, wenn in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechſelſeitig folgen kann. So kann ich meine Wahrnehmung zuerſt am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerſt an der Erde und dann am Monde anſtellen, und darum ſage ich, ſie exiſtiren zugleich. Nun iſt das Zugleichſeyn die Exiſtenz des Mannichfaltigen in derſelben Zeit; der Mond und die Erde exiſtiren zugleich, heiſst, ſie ſind in derſelben Zeit vorhanden. Man kann aber die Zeit nicht wahrnehmen, um zu erkennen, daſs Dinge zu derſelben Zeit ſind. Wenn nun auf A, B folgte in der Apprehenſion, und dann wieder A auf B, ſo würde die ſubjective Succeſſion in der Apprehenſion ſo ſeyn A, B, A. Dadurch würde alſo bloſs eine ſubjective Folge, aber noch kein Zugleichſeyn im Object beſtimmt. Dies kann nur durch einen Verſtandesbegriff geſchehen, der die wechſelſeitige Folge der Beſtimmungen in den Erſcheinungen nothwendig und

Digitized by Google

allgemein, und dadurch dieſe wechſelſeitige Folge objectiv macht. Alſo kann das Zugleichſeyn der Subſtanzen nicht anders erkannt werden, als durch Wechſelwirkung derſelben (M. I. 304. C. 256. f.).

3. Durch die Analogie der Wechſelwirkung kann alſo allein das objective Zugleichſeyn der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge derſelben im Gemüth unterſchieden werden. Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchieht jederzeit nach und nach (ſucceſſiv), erſt kömmt A, dann B, dann C, dann D (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung). Geſetzt nun, ich kann in der Apprehenſion von D wieder zurückgehen nach C, dann nach B, und endlich nach A; ſo muſs unterſchieden werden können, ob das bloſs eine zufällige Succeſſion in mir iſt, wenn die Reihe ſo ausſieht A, B, C, D, C, B, A, oder aber ob im Object dieſe Dinge nicht nach einander, ſondern neben einander und zu gleicher Zeit ſind. Dies geſchieht nun durch den Verſtandesbegriff *a priori* der Wechſelwirkung, der es nothwendig und allgemein macht, daſs es gleichgültig iſt, ob ich die Reihe ſo A, B, C, D, oder auch ſo D, C, B, A durchlaufe, weil nicht nur B die Wirkung von A, C von B, und D von C, ſondern auch umgekehrt C die Wirkung von D, B die Wirkung von C, und A die Wirkung von B iſt. Dieſe Nothwendigkeit in der Folge, wenn ich die Reihe auch umkehre, macht, daſs ich mir die Dinge als neben einander und gleichzeitig denken muſs, weil es nicht von meiner Willkühr abhängt, ſie bloſs nach Einer Ordnung nothwendig auf einander folgen zu laſſen, ſondern ich bin an dieſe Nothwendigkeit in der Ordnung, wenn ich die Reihe auch umkehre, gebunden, und ich erkenne nun durch die Beziehung meiner ſucceſſiven Vorſtellungen auf ein Object, in welchem dieſe zwiefache Succeſſion der Vorſtellungen als nothwendig erkannt wird (M. I. 305. C. 258).

4. Wenn etwas zugleich vorhanden, d. h. zu Einer und derſelben Zeit neben einander ſeyn ſoll, ſo kann das nicht wahrgenommen oder angenommen werden, als nur dann, wenn ich willkührlich von dem Zuſtand der Subſtanz A zu dem Zuſtand der Subſtanz B fortgehen, oder

Digitized by Google

auch umgekehrt von dem Zuſtand der Subſtanz B zu dem Zuſtand der Subſtanz A übergehen kann. Zwar iſt es eben ſo auch in der Apprehenſion, ich faſſe erſt A, dann B und dann wieder A in mein Bewuſstſeyn auf. Nun ſoll ich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, und daſſelbe nicht als nach einander, ſondern als gleichzeitig und neben einander erkannt werden, ſo daſs ich nicht ſagen kann, ich ſtelle mir dieſe Succeſſion nur ſo vor, im Object iſt ſolche Succeſſion nicht, ſondern geſtehen muſs, das, worin ich willkührlich die Ordnung in der Apprehenſion umkehren kann, iſt im Object gleichzeitig. Wenn alſo die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B, und auch auf den Zuſtand B der Zuſtand A folgen kann, und meine Apprehenſion an dieſe Willkührlichkeit in der Umkehrung der Ordnung gebunden iſt, ſo liegt in dieſer Umkehrung Nothwendigkeit.

5. Die Apprehenſion der Zuſtände A und B geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A zwar nicht unmittelbar C, aber wohl B, aber dann auch auf B unmittelbar A, und auch nicht C folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge A, B, A iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre zwiſchen A und B ſo wenig eine nothwendige Folge, als zwiſchen B und A, da aber die Folge zwiſchen beiden nothwendig, und nur die Ordnung, ob ich von A oder B anfange, willkührlich iſt, ſo liegt es zwar in meinem Gemüth, welche Ordnung ich wähle, aber die Folge ſelbſt liegt in den Gegenſtänden der Erfahrung.

6. Die Regel alſo iſt: in dem Zuſtande A einer jeden gleichzeitigen Subſtanz liegt nicht nur die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben, oder einer andern Subſtanz, auf den Zuſtand A folgen muſs; ſondern in dem Zuſtande B liegt auch die Bedingung, daſs der Zuſtand A auf den Zuſtand B folgen muſs; welches Verhältniſs der beiden Zuſtände, A zu B und B zu A, dasjenige iſt,

Digitized by Google

was durch den Verſtandesbergiff der Wechſelwirkung gedacht wird.

7. Geſetzt nun, unſer Verſtand hätte nicht den Verſtandesbegriff der Wechſelwirkung, um durch ihn Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch nicht vorſtellen, daſs zwei Zuſtände A und B wechſelſeitig mit gleicher Nothwendigkeit auf einander folgen müſsten, dann wäre die Apprehenſion bloſs ſubjectiv und ſucceſſiv, bloſs eine Succeſſion in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber keine Gleichzeitigkeit für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beſtimmt. Jede Erſcheinung, die wir wahrnähmen, wäre dann völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge wiederum Einflüſſe von jener. Dann würde das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen Wahrnehmung ſeyn, und das Daſeyn der einen könnte nicht durch den Weg der empiriſchen Syntheſis auf das Daſeyn der andern führen. Denn wenn man ſich gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zu der andern in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung, beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder mit jener vielmehr zugleich ſei. Man könnte dann freilich auch von C auf D und ſo fort bis A zurückgehen, aber nicht unterſcheiden, ob dieſes nicht eine bloſs ſubjective d. i. neue Reihe der objectiven Zeitfolge und ein bloſses Spiel unſrer Phantaſie ſei, ohne daſs wir ſagen könnten, ſo iſt es im Object (M. I. 306. C. 258. f.).

8. Es iſt alſo hier wieder ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſer Theorie, welche das Geſetz des Commerciums oder der Wechſelwirkung in den Verſtand ſetzt, und behauptet, daſs der Verſtand durch diejenige ſeiner Regeln, welche Analogie der Wechſelwirkung heiſst, das Zugleichſeyn in dem aufgefaſsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimme; und der, welche behauptet, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt dann Wech-

Digitized by Google

ſelwirkungen ſind, wenn ſie auch kein ſolcher Verſtand, wie der unſrige durch ſeine Grundſätze verknüpfet, und daſs unſer Verſtand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als daſs er wahrnehme, wie die Gegenſtände wechſelſeitig auf einander wirken. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, daſs durch den Verſtandesbegriff der Wechſelwirkung zwar beide Ordnungen A, B, C, D, E und E, D, C, B, A gleichgültig, aber die Folge in beiden Ordnungen gleich nothwendig ſei, denn da der Verſtandesbegriff *a priori* iſt, ſo führt er das Merkmal der Nothwendigkeit mit ſich, ſ. Verſtandesbegriff (M. I. 307. C. 259). Denn nur dasjenige beſtimmt dem andern ſeine Stelle in der Zeit, was die Urſache von ihm oder ſeinen Beſtimmungen iſt. Alſo müſſen die zugleichſeyenden Subſtanzen in wechſelſeitiger Wirkung auf einander ſeyn. Nun iſt aber alles zur Möglichkeit der Erfahrung gehörige nothwendig. Alſo iſt es allen Subſtanzen in der Erfahrung nothwendig, in durchgängiger Gemeinſchaft der Wechſelwirkung unter einander zu ſtehen, ſ. Gemeinſchaft. Uebrigens gilt hier noch alles, was von der Urſache und Wirkung in der Analogie derſelben geſagt worden (9 ff.), weil das Verhältniſs der Wechſelwirkung nichts anders iſt, als dasjenige Verhältniſs der Urſache und Wirkung, bei welchem ich zugleich die Wirkung als Urſache ihrer Urſache betrachten muſs.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. C. S. 256. — 260.

Analogiſch.

S. Analogie.

Analyſis.

S. Zergliederung.

Analytik.

S. Logik.

Analytiſches Urtheil,

zergliederndes, erläuterndes Urtheil, *judicium analyticum*, iſt ein ſolches Urtheil, in welchem das Ver-

hältniſs des Subjects A zum Prädicat B ſo gedacht wird, daſs das Prädicat B entweder (verſteckter Weiſe) in dem Begriff A enthalten iſt, oder einem andern Begriffe — B, der in dem Begriffe A enthalten iſt, widerſpricht. Das Wort analytiſch iſt griechiſch und bedeutet zergliedernd, auflöſend (C. 10. Pr. 24. 30).

1. Man darf nehmlich nur den Begriff A in ſeine Theilbegriffe oder Merkmale auflöſen, oder zergliedern, ſo findet man unter dieſen Merkmalen das Prädicat B oder das Prädicat — B, das dem Prädicat B widerſpricht, ſo daſs B muſs von A verneint werden. Dieſe Urtheile ſind den ſynthetiſchen entgegen geſetzt, in welchen weder B noch — B in A enthalten iſt In den analytiſchen Urtheilen beruhet das Verhältniſs des Subjects zum Prädicat auf dem logiſchen Verhältniſſe des Widerſpruchs (ſ. Analogie. 14). Ein jedes analytiſches Urtheil iſt ein Verhältniſs zweier Begriffe, des Subjects und Prädicats, das mit dem logiſchen Verhältniſs des Widerſpruchs identiſch iſt. Das Ganze iſt gröſser als ſein Theil iſt ſo viel als: Alle Theile ſind zuſammen gröſser als Ein Theil, und dieſes iſt identiſch mit dem Verhältniſſe des Widerſpruchs (oder Einſtimmung), daſs die Gröſse aller die Gröſse eines jeden einzelnen Theils mit in ſich faſst.

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte in analytiſchen Urtheilen beruhet auf der Zergliederung des Subjects, denn iſt das Urtheil bejahend, ſo muſs ſich das Prädicat unter den Merkmalen des Subjects finden; iſt es verneinend, ſo muſs ſich unter den Merkmalen des Subjects eins finden, dem das Prädicat widerſpricht. Z. B. Jeder Körper iſt ausgedehnt. Ausgedehnt ſeyn gehört nehmlich zum Begriff des Körpers, und alſo muſs es auch vom Körper prädicirt werden. Kein Körper iſt ein bloſs mathematiſcher Punct, denn ein Körper iſt ausgedehnt, ein mathematiſcher Punct iſt aber bloſs die Grenze einer Ausdehnung nach Einer Dimenſion, folglich widerſpricht es dem Begriff des Körpers, daſs er ein bloſser mathematiſcher Punct ſeyn ſollte. Alle bejahende analytiſche Sätze beruhen auf Identität, alle verneinende

Digitized by Google

auf Widerſpruch. Alle identiſche Sätze ſind alſo analytiſche, denn in ihnen iſt Subject und Prädicat ganz einerlei. Solche identiſche Sätze ſind an ſich leere Tautologien, oder Urtheile, durch die man weder etwas erkennet, noch erläutert; denn man erfährt durch ſie nichts weiter, als was ſchon das Subject an und für ſich, ohne das Prädicat ausſagt, auch wird der Begriff im Subject durch das Prädicat nicht einmal deutlicher, weil das Prädicat das ganze Subject oft freilich mit andern Worten angiebt. Dennoch würde man ſich ſehr übereilen, wenn man ſie deshalb für unnütz halten wollte; denn ſie haben das Gute, daſs, wenn man das Wort, welches das Subject angiebt, nicht verſtehet, das Prädicat ein andres verſtändlicheres Wort dafür angiebt. Gott iſt Gott, iſt ein ſolcher identiſcher Satz. Wie nutzbar aber, ja wie unentbehrlich dergleichen tautologiſche Sätze ſind, das wird in der Mathematik vorzüglich ſichtbar, denn da dienen ſie zur Demonſtration, z. B. A iſt ſo groſs als A, oder A = A; 4 = 4; eine Linie, oder ein gewiſſer Winkel, den zwei Figuren mit einander gemein haben, ſei ſich ſelbſt gleich, woraus gemeiniglich erſt erhellet, daſs beide Figuren gleich, oder gar congruent, d. i. gleich und ähnlich ſind. Um ſo weniger kann alſo die Nutzbarkeit derjenigen analytiſchen Urtheile zweifelhaft ſeyn, die nur zum Theil identiſch ſind, d. h. in denen das Prädicat bloſs mit einem Theil des Subjects identiſch iſt. Sie entſpringen aus der Analyſis oder Zergliederung unſrer Begriffe, worin bisher die ganze Erkenntniſs geſetzt wurde. Hat man alle analytiſche Urtheile, die über einen Begriff möglich ſind, ſo iſt auch der ganze Begriff analyſirt und dadurch zur Deutlichkeit erhoben. Da nun die Logik das Analyſiren der Begriffe lehrt, ſo kann man die analytiſchen Urtheile auch logiſche, d. h. in die Logik gehörige, oder ſolche, welche die Logik machen lehrt, nennen. Durch ein analytiſches Urtheil lernt man alſo nichts neues, ſondern ſieht das nur deutlicher ein, was man ſich durch den Begriff im Subject dunkel dachte; daher heiſst es auch ein Erläuterungsurtheil, weil ſie durch das Prädicat nichts

Digitized by Google

zum Begriff im Subject hinzuthun, ſondern dieſen nur durch Zergliederung (ſ. Zergliederung) in ſeine Merkmale auflöſen und dadurch erläutern oder deutlich machen (M. I. 11.).

3. In analytiſchen Urtheilen iſt die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject, da ſie auf Identität oder Widerſpruch beruhet, nicht nur abſolut nothwendig, ſondern führt auch unmittelbare Nothwendigkeit und Gewiſsheit mit ſich. Alſo ſind alle analytiſche Urtheile, ohne Rückſicht darauf, ob der Begriff des Subjects empiriſch, oder rein ſei, Urtheile *a priori*. Wenn ich ſage, der Tiſch iſt ausgedehnt, ſo folgt die Gewiſsheit dieſes Satzes unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs, mithin *a priori*. Denn ein unausgedehnter Tiſch iſt widerſprechend. Da alſo alle analytiſche Urtheile *a priori* ſind, ſo folgt, daſs empiriſche Urtheile nicht analytiſch ſeyn können (Schultz Prüfung der Kantiſchen Critik der rein. Vern. S. 28 — 44).

4. Kant hat zuerſt den Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen entdeckt, den die dogmatiſchen Philoſophen, die die Quellen metaphyſiſcher Urtheile immer nur in der Metaphyſik ſelbſt, und nicht im Erkenntnisvermögen, finden wollten, vernachläſſigten. Er hat bloſs, nach ſeiner Entdeckung, in Locks Verſuchen über den menſchlichen Verſtand (4 B. 3 K. §. 7.) einen Wink über dieſen Unterſchied gefunden. Daſelbſt giebt Locke vier Quellen aller Urtheile an. Er glaubte nehmlich (§. 7.) gefunden zu haben, daſs alle bejahende und verneinende Urtheile ſich auf vier Arten bringen laſſen, deren vier Quellen die Identität (Einſtimmung und Widerſtreit, welches folglich die analytiſchen Urtheile giebt), die Coexiſtenz, Relation und reale Exiſtenz (d. i. die Exiſtenz im Object, welches folglich die ſynthetiſchen Urtheile giebt) wären. Allein es herrſcht in ſeinem Vortrag ſo wenig Beſtimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daſs man ſich nicht wundern darf, wie nicht einmal Hume daher Anlaſs genommen hat, über Sätze dieſer Art Betrachtungen anzuſtellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch beſtimmte Princi-

Digitized by Google

lernt man nicht leicht von andern, denen ſie nur dunkel vorgeſchwebt haben. (Pr. 31).

5. Inzwiſchen hat die Erfahrung, wie Schultz (a. a. O.) richtig bemerkt, gelehrt, daſs auch dieſe klare Sache miſsverſtanden werden kann, folglich muſs ſie noch weiter auseinander geſetzt werden. Es hängt bloſs von der Ausführlichkeit oder Reichhaltigkeit des Begriffs ab, den wir vom Subject haben, ob wir mehr oder weniger analytiſche Sätze aus demſelben folgern können. Denn rechnen wir ſehr viel Merkmale zum Begriff des Subjects, ſo laſſen ſich alle dieſe Merkmale vom Subject prädiciren, und daher ſehr viel analytiſche Urtheile vom Subject machen. Da nehmlich der Begriff des Einen vom Subject mehr Ausführlichkeit haben kann, als der Begriff des Andern, ſo kann der Eine daſſelbe Urtheil für analytiſch und alſo für *a priori*, der Andere für nicht analytiſch (für ſynthetiſch) und empiriſch halten. Es verſtehe z. B. Einer unter Luft das elaſtiſche Fluidum, welches die Erde überall umgiebt, und das wir empfinden, wenn wir mit der flachen Hand ſchnell gegen das Geſicht fahren; ſo iſt der Satz, die Luft iſt elaſtiſch, analytiſch, folglich *a priori*. Dagegen habe ich von der Luft noch weiter keinen Begriff, als daſs ſie die Materie iſt, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand ſchnell gegen das Geſicht fahre; ſo iſt jener Satz nicht analytiſch, und nicht *a priori*, denn hier iſt das Prädicat, elaſtiſch, in meinem Begriff von der Luft noch nicht enthalten, folglich muſs ich es erſt anderwärts aufſuchen. Durch Wahrnehmungen gefunden macht es den Satz empiriſch und folglich ſynthetiſch. Wie ſchaffen wir nun dieſes Schwankende weg? Durch die Bemerkung, daſs hier unter dem Begriff des Subjects bloſs ſein Grundbegriff zu verſtehen iſt, d. i. der allererſte Begriff, den wir uns davon machen, und der alſo gerade nur die weſentlichen d. i. diejenigen Merkmale enthält, die zur Unterſcheidung des Subjects von allen andern Dingen erforderlich ſind; denn dieſes macht eben das Eigene des Subjects aus, das ihm allein, und keinem andern

Dinge zugehört. Ich fühle z. B. überall, wo ich mich auf der Erde befinde, daſs mir etwas ans Geſicht ſtöſst, wenn ich die flache Hand mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit gegen das Geſicht bewege, und das nenne ich Luft. Ohngeachtet ich nun dieſe Luft noch nicht weiter kenne, ſo habe ich doch nun ſchon einen Grundbegriff davon, nehmlich, daſs ſie die Materie iſt, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand ſchnell gegen das Geſicht fahre, und dieſer Grundbegriff iſt ſchon hinreichend, ſie von allen übrigen Dingen zu unterſcheiden. Es ſind alſo die Sätze, die Luft umgiebt die Erde, ſie iſt fühlbar, beweglich u. ſ. w. analytiſch, weil ſie bloſs durch den Satz des Widerſpruchs aus jenem Grundbegriffe folgen.

6. Dennoch ſind die analytiſchen Sätze angefochten worden, und man hat auch auf dieſem Wege verſucht, Kants Behauptungen umzuſtoſsen. Ein Gelehrter (Philoſophiſche Unterhaltungen 1. B. Leipzig 1786. S. 127. ff. 2 B. 1787. S. 169. 170) hat behauptet: einen Begriff in ſeine Theile auflöſen, heiſse noch nicht urtheilen, ſondern nur die Theile als Glieder des Begriffs denken, folglich wären das keine Urtheile, was Kant analytiſche Urtheile nennt. Erſt dann urtheile die Vernunft, wenn ſie Begriff gegen Begriff halte, und dieſer Beziehung Einheit der Vorſtellung gebe. Folglich werde in jedem Urtheile zu einem Begriff ein Begriff gebracht, den man vorher mit jenem gar nicht dachte, folglich ſei das Zuſammenbringen eines Begriffs mit ſich ſelbſt in Kants analytiſchem Urtheile eigentlich nichts, oder kein Urtheil. Denn es erhelle aus obigem, daſs die Vernunft von einem Urtheil Verſchiedenheit oder Mehrheit der Begriffe erwarte.

7. In dem Urtheile, Gott iſt allmächtig, wird aber doch offenbar Begriff gegen Begriff gehalten. Sollte in einem Urtheile eine totale Verſchiedenheit zwiſchen Subject und Prädicat ſeyn, ſo würde es gar keine Urtheile geben. Denn wer die totale Verſchiedenheit des Subjects und Prädicats, als Erforderniſs zu einem Urtheil behauptet, der leugnet damit die totale und partiale Einerleiheit derſelben. Folglich wäre auch jene Behauptung, die eine partiale Einerleiheit angiebt, kein Ur-

Digitized by Google

theil. Es lieſse ſich alſo gar nicht einmal beurtheilen, ob etwas ein Urtheil ſei oder nicht.

8. Das Zergliedern eines Begriffs erfordert aber ſogar einen Vernunftſchluſs. Um z. B. in dem Begriff Gott den Theilbegriff allmächtig zu finden, dazu gehört folgender Vernunftſchluſs:

Oberſatz: Gott iſt dasjenige Weſen, das alle Vollkommenheiten beſitzt;

Unterſatz: Die Allmacht iſt aber eine Vollkommenheit;

Schluſs: Alſo beſitzt Gott Allmacht.

Der Oberſatz hat totale, der Unterſatz und der Schluſsſatz partiale Einerleiheit (Identität), das wäre folglich ein Vernunftſchluſs ohne Urtheile.

9. Der ganze reine Theil der allgemeinen Logik beſtehet ſogar aus lauter analytiſchen Urtheilen Denn ſie iſt die bloſse Analyſis (Zergliederung) unſerer Verſtandesform, folglich müſſen ihre Regeln lauter analytiſche Sätze *a priori* ſeyn. Auch iſt ſie eben darum eine völlig *a priori* demonſtrirte und keiner Erweiterung fähige Wiſſenſchaft, denn es beruhet in ihr alles auf dem Verhältniſſe, oder wenn man daſſelbe durch ein Urtheil ausdrückt (Analogie 11.) auf dem Satze des Widerſpruchs, und die ganze Logik iſt nichts weiter, als die Anwendung deſſelben auf Begriffe.

10. Die analytiſchen Urtheile müſſen nehmlich ihren Grundſatz haben, nach welchem ſie gemacht werden; oder das Verhältniſs zwiſchen Subject und Prädicat muſs mit einem Grundverhältniſſe identiſch ſeyn und das iſt eben das Verhältniſs des Widerſpruchs (Analogie 14.). Darum handelt der erſte Abſchnitt des Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes, in Kants Critik der reinen Vernunft, von dem oberſten Grundſatze aller analytiſchen Urtheile (M. I, 215. C. 189).

11. Wenn ein Urtheil ſoll richtig ſeyn, ſo muſs es vor allen Dingen den logiſchen Geſetzen des Denkens überhaupt gemäſs ſeyn. Es muſs daher zwiſchen Subject und Prädicat nicht das Verhältniſs ſtatt finden,

Digitized by Google

daſs im Subject ein Merkmal iſt, welches daſs Gegentheil iſt von dem Begriff im Prädicat. Dieſes iſt die negative (verneinende) Bedingung aller Urtheile überhaupt; denn dieſes Verhältniſs wird von allen Urtheilen verneint, es darf bei keinem Urtheil ſtatt finden; ſobald man es bei einem Urtheil findet, kann man es ſogleich ohne alle weitere Unterſuchung für falſch erklären. Man ſagt in dieſem Fall, das Urtheil widerſpricht ſich ſelbſt, oder es iſt ein Widerſpruch im Urtheil, weil ein Merkmal im Subject dem Begriff im Prädicat widerſpricht, oder daſſelbe aufhebt, ſo daſs es vom Subject nicht kann ausgeſagt (prädicirt) oder mit demſelben verknüpft werden, z. B. ein Viereck war ohne Winkel, iſt falſch, denn ein Viereck iſt eine Figur von vier Seiten, und muſs daher vier Winkel haben, folglich kann es nicht ohne Winkel ſeyn; vier Winkel und kein Winkel ſind Merkmale, die ſich widerſprechen. Allein ein Urtheil kann ſo beſchaffen ſeyn, daſs zwiſchen den Merkmalen des Subjects und dem Begriff im Prädicat kein Widerſpruch iſt, und es kann darum doch grundlos ſeyn, ja es kann ſogar falſch ſeyn. Alle Urtheile, in denen ein Widerſpruch iſt, ſind falſch, aber da es nicht genug iſt, daſs Subject und Prädicat bloſs nach dem logiſchen Verhältniſſe des Widerſpruchs verknüpft werden können, ſo iſt im Widerſpruch ſtehen, und falſch ſeyn nicht identiſch. Einem Subject kömmt nehmlich nach dem logiſchen Verhältniſſe der Ausſchlieſſung von je zwei ſich einander widerſprechenden Prädicaten eins zu, z. B. ein Viereck iſt entweder ſo groſs, als ein Dreieck, das mit demſelben gleiche Grundlinie und Höhe hat, oder nicht ſo groſs. Es muſs alſo noch ein Grund da ſeyn, warum dem Subject das Prädicat beigelegt wird oder nicht. Iſt kein Grund dazu vorhanden, ſo iſt das Urtheil grundlos, iſt ſogar ein Grund zum Gegentheil vorhanden, ſo iſt es falſch (Analogie, 14. M. I. 216.).

12. Dieſes Verhältniſs, oder dieſen Satz, des Widerſpruchs kann man nun ſo ausdrücken: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, d. h. kann ich Subject und Prädi-

Digitized by Google

cat in einem Urtheil auf ein ſolches Verhältniſs bringen, das identiſch iſt mit dem Verhältniſſe, oder Urtheile A (welches doch die Merkmale a, b und c hätte) iſt nicht a, ſo iſt jenes Urtheil falſch. Hier kömmt es gar nicht darauf an, was A und a, b, c bedeuten, alſo nicht auf den Inhalt des Subjects, ſondern nur darauf, daſs das Prädicat a von dem Subject A verneint wird, welches doch zu den Merkmalen deſſelben gehört. Eben daher gehört der Satz des Widerſpruchs in die Logik, weil es dabei nicht auf eine beſtimmte Erkenntniſs ankömmt, ſondern er von allen Erkenntniſſen überhaupt gilt. Der Satz des Widerſpruchs iſt alſo ein allgemeines, ob zwar blofs verneinendes Kennzeichen (negatives Criterium) aller Wahrheit. Als ein ſolches aber hält er blofs den Irrthum ab, denn worin ein Widerſpruch iſt, das kann ſchlechterdings nicht wahr, das muſs falſch ſeyn. Der Widerſpruch vernichtet alle Erkenntniſs und hebt ſie gänzlich auf. (M. I. 217. C. 190).

13. Man kann aber doch von dem Satze des Widerſpruchs auch einen poſitiven Gebrauch machen, d. i. ihn nicht blofs dazu brauchen, den Irrthum abzuhalten, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn bei einem analytiſchen Urtheile muſs die Wahrheit deſſelben durch den Satz des Widerſpruchs können erkannt werden. Wenn das Urtheil nehmlich analytiſch iſt, ſo muſs das Prädicat entweder mit dem ganzen Subject, oder einem Theilbegriff deſſelben identiſch ſeyn, wenn es bejahet, oder dem ganzen Subject oder einem Theile deſſelben widerſprechen, das iſt das Gegentheil davon ausſagen, wenn es verneinet. Iſt es nun umgekehrt, ſo iſt es entweder falſch, oder doch nicht analytiſch (M. I. 218).

14. Daher müſſen wir nun den Satz des Widerſpruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium (Grundſatz) aller analytiſchen Urtheile gelten laſſen, aber weiter gehet auch ſein Anſehen und ſeine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criteriums der Wahrheit, denn auf andere als analytiſche Sätze iſt er gar nicht zu einem poſitiven Gebrauch anwendbar. Denn wenn zwiſchen Subject und Prädicat auch keine Identität,

Digitized by Google

und nur kein Widerſpruch iſt, ſo iſt das Urtheil dem Satze des Widerſpruchs nicht entgegen, und folglich vernichtet ſich daſſelbe nicht ſelbſt, welches die *conditio ſine qua non* iſt, oder ohne welche Bedingung keine Erkenntniſs möglich iſt; aber darum iſt die Erkenntniſs noch nicht wahr, und folglich iſt der Satz des Widerſpruchs kein poſitives Criterium der Wahrheit nicht analytiſcher Sätze (M. I. 219. C. 191).

15. Man hat aber den Satz des Widerſpruchs vor Kant ſehr unbequem ſo ausgedrückt: es iſt unmöglich, daſs etwas zugleich ſei und nicht ſei (Baumgartens Metaphyſik. §. 7.). Es ſind hierin zwei Fehler:

a. iſt das Wort unmöglich überflüſsig, denn die apodictiſche Gewiſsheit muſs ſich ſchon von ſelbſt aus dem Satze verſtehen laſſen, ohne daſs ſie erſt durch das Wort unmöglich angegeben wird;

b. zeigt das Wort zugleich eine Zeitbedingung an, welche im Satze des Widerſpruchs nicht vorkommen darf, weil er ſonſt nur auf Dinge ginge, die den Zeitbedingungen unterworfen ſind.

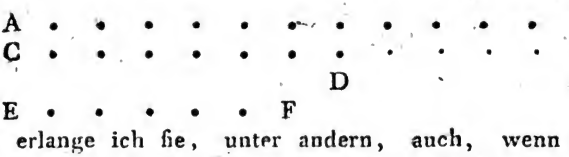
Man miſsverſtand den Satz, und ſonderte ein Prädicat von dem Subject ab, und verknüpfte das Gegentheil von dieſem Prädicat mit demſelben, wodurch bloſs ein Widerſpruch zwiſchen den Prädicaten, aber nicht des Prädicats mit dem Subject entſtand, weil dieſes Prädicat nicht gerade zu dem Begriff im Subject gehörte, alſo auch einmal nicht an dem Subject zu finden ſeyn könnte, folglich ſynthetiſch und nicht analytiſch mit demſelben verbunden war. Und da war es denn nöthig, die Zeitbedingung hinzuzuſetzen, denn nach einander könnte man wohl jedes der beiden Prädicate mit dem Subject verbunden denken. Ich kann wohl ſagen, ein Menſch, der ungelehrt war, iſt gelehrt, die Prädicate kommen ihm nehmlich zu verſchiedenen Zeiten zu, aber nicht zu gleicher Zeit. Dem Subject Menſch aber gehört weder gelehrt noch ungelehrt als Merkmal zu, keins von beiden Prädicaten iſt alſo analytiſch mit ihm verbunden. Aber dann iſt der Satz

Digitized by Google

analytiſch, wenn das eine Prädicat, dem das andere widerſpricht, im Subject liegt. Ein ungelehrter Menſch iſt gelehrt. Dieſes iſt unter keiner Bedingung wahr, weil das Subject nicht bloſs ein Menſch, ſondern ein ungelehrter Menſch iſt, und dieſer kann zu keiner Zeit gelehrt ſeyn.

16. Man hält zuweilen Sätze für analytiſch, die es nicht ſind, z. B. die Zahlformeln, als $7 + 5 = 12$, oder wenn ich 7 zu 5 addire, ſo bekomme ich 12. Hier iſt Gleichheit, aber nicht Identität, welches wohl zu unterſcheiden iſt. Nehmlich 7 und 5 machen zuſammen dieſelbe Gröſse, die wir zwölfe nennen, aber die Begriffe ſind ſehr verſchieden. Denn unter $7 + 5$ denke ich mir die Addition zweier Zahlen, und unter 12 eine einzige, aber ganz andere Zahl. Der Mathematiker hat durch ſeine Conſtruction die Objecte ſelbſt vor ſich, und dieſe ſind einander gleich; der Philoſoph will dieſe Objecte durch Begriffe denken, und findet, daſs dieſe nicht identiſch ſind, daſs in dem Begriff der 12 nichts von der Qualität liege, daſs 7 zu 5 addirt ſei. Der Philoſoph kann daher auch durch Analyſis aus 12 nicht $7 + 5$, und aus $7 + 5$ nicht 12 herausbringen; ſonſt wäre ja auch die Logik zugleich eine Arithmetik, oder die Arithmetik ein Zweig der Logik. Der Mathematiker allein findet die Summe 12 aus $7 + 5$ durch eine Operation (d. i. er findet dieſe Syntheſis durch Conſtruction) indem er in Gedanken von der 5 eine Einheit nach der andern wegnimmt, und zur 7 hinzuzählt. Dieſes Hinwegnehmen iſt nicht eine Analyſis des Begriffs von 5, ſondern eine Zerlegung (Anatomie) des Objects 5, denn wenn ich Einheiten wegnehme, ſo nehme ich nicht Merkmale des Begriffs, ſondern Theile des Objects hinweg. Einheiten ſind in allen Zahlen und daher nicht Merkmale einer gewiſſen Zahl. Der Begriff einer beſtimmten Zahl, z. B. 5, iſt, daſs es diejenige Menge von Dingen einer Art ſei, auf die ich komme, wenn ich alle Einheiten dieſer Menge durchzähle. Wenn ich nun $5 + 7 = 12$ ſetze, ſo heiſst das, wenn ich die Reihe A B haben will,

Digitized by Google



ſo erlange ich ſie, unter andern, auch, wenn ich die Reihe C D durchzähle, und dann wieder von vorn anfange, und die Reihe E F zähle, und dann beide Reihen wie in C d zu einander hinzufüge. Daſs dieſes nun richtig ſei, lehrt die Anſchauung durch obige Conſtruction. In der Reihe, A B allein aber liegen dieſe Begriffe nicht, ſondern ſie entſpringen aus der Operation, daſs ich erſt 7 Puncte derſelben abzähle, und dann wieder von 1 anfange, und nur noch 5 finde (M. I. 16. C. 15).

Eben ſo iſt auch kein eigentlich geometriſcher und metaphyſiſcher Satz analytiſch, obwohl auch hier eine Einerleiheit der Objecte vorkömmt (M. I. 17). Diejenigen Sätze in der Geometrie, welche analytiſch ſind, und auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, dienen nur zur Kette der Methode und ſind nicht eigentlich geometriſch. Man läſst aber auch dieſe in der Geometrie nur darum zu, weil ſie mathematiſch behandelt, d. i. nicht bloſs nach der Weiſe der Philoſophie durch Begriffe gedacht, ſondern durch Conſtruction in der Anſchauung dargeſtellt werden können, z. B. das Ganze iſt ſich ſelbſt gleich durch $a = a$, das Ganze iſt gröſser als ſein Theil durch $(a + b) > a$ (M. I. 16).

17. Eine analytiſche Behauptung bringt den Verſtand nicht weiter, denn ſie ſagt nichts weiter aus, als was in dem Begriffe gedacht wird, den ſie aufſtellt. (C. 3 i 4). Wenn ich ſage, alle Körper ſind ausgedehnt, ſo habe ich dadurch einen deutlichen Begriff vom Körper erlangt, aber nichts geſagt, was nicht ſchon im Begriff eines Körpers als eines ausgedehnten und undurchdringlichen Dinges läge. Der Verſtand läſst es übrigens bei der analytiſchen Behauptung unausgemacht, ob es einen ſolchen Gegenſtand gebe oder nicht, ob alſo dadurch etwas Wirkliches oder nur ein Hirngeſpinſt gedacht werde. Denn wäre auch der Begriff Körper ein Hirngeſpinſt, ſo wäre dennoch der Satz, alle Körper ſind ausgedehnt, vollkommen richtig, weil es nur

Digitized by Google

auf die Verknüpfung der beiden Begriffe zu einem Urtheil ankömmt, welche richtig iſt, weil der Begriff ausgedehnt im Begriff Körper liegt. Dieſes logiſche Verhältniſs der Verknüpfung zweier Begriffe durch Identität der Merkmale heiſst auch die logiſche oder analytiſche Verwandtſchaft. S. Affinität (Pr. 25.)

18. Eine Gattung bejahender analytiſcher Urtheile ſind die analytiſchen Definitionen oder Nominalerklärungen, welche bloſs die in dem Begriff liegenden Merkmale angeben. Dieſe Definitionen ſind irrig, wenn ſie Merkmale angeben, die nicht im Begriffe liegen, oder weſentliche Merkmale weglaſſen, die im Begriff liegen, und folglich nicht ausführlich ſind, weil man der Vollſtändigkeit ſeiner Zergliederung nicht immer gewiſs ſeyn kann. Dieſe Definitionen ſind daher nicht ſo ſicher, als die mathematiſchen, weil 1) der Mathematiker ſeinen Begriff ſelbſt beſtimmt, und daher durch die Definition nicht mehr und nicht weniger hinein legt, als er unter dem Begriff gedacht haben will, und 2) weil der Mathematiker durch die Conſtruction zeigt, daſs ſein Begriff kein Hirngeſpinſt iſt, ſondern ſich in der Anſchauung darſtellen läſst. Dies kann der Philoſoph nie bei ſeinen analytiſchen Definitionen leiſten. Daher läſst ſich die Methode der Mathematiker im Definiren in der Philoſophie nicht nachahmen (C. 760).

Kant. Critik der reinen Vern. Einleitung. II. S. 10. f. V. S. 15. ff. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 189. ff. III. Hauptſt. S. 314. f. Methodenlehre I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 760.
Deſſ. Prolegom. S. 24. f. 30. f.
Schultz Prüfung der Kantiſchen Critik. I. Th. S. 28 — 44.

Anarchie.

S. Geſetzloſigkeit.

Anaxagoras,

Ἀναξαγόρας ὁ κλαζομένιος Einer der berühmteſten Philoſophen des Alterthums. Er wurde im erſten Jahre der 70. Olympiade oder 494 Jahr vor Chriſti Geburt

gebohren, zu Clazomene in Jonien, und war 20 Jahr alt, als Xerxes mit ſeiner groſsen Armee über den Hellespont nach Griechenland ging. Sein Vater hieſs Hegeſibulus. Anaximenes, ein Philoſoph der Joniſchen Schule, war ſein Lehrer (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 301. *A*). Anaxagoras war der erſte unter den griechiſchen Philoſophen, der ſich zu einer reinen Vernunfttheologie erhob. Die ältern Philoſophen der Joniſchen Schule machten nehmlich die Materie zum Grundprincip, aus welchem ſie alles ableiteten und erklärten, und lieſsen folglich keine andern als Natururſachen zu. Man ſtreitet darüber, ob Thales, Anaximander und Anaximenes eine Vernunfttheologie gehabt haben oder nicht. Cicero ſagt, daſs ſchon Thales einen Gott geglaubt habe, von dem die Welt aus Waſſer gebildet worden ſei. Allein Cicero widerſpricht ſich gleich darauf ſelbſt, indem er ſagt, daſs Anaxagoras der erſte geweſen ſei, der die Welt einem Gott zugeſchrieben habe, und dieſes behaupten auch die übrigen Schriftſteller des Alterthums, die vom Anaxagoras reden (*Cicero de Natura Deor. libr. I. Cap. X. XI.*) Man trifft alſo in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie über den Anaxagoras hinaus wenigſtens keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie an (M. I. 360. P. 253).

2. Anaxagoras nahm nun neben der Materie noch einen Verſtand (S. 85) zum Grundprincip an. Er lehrte: nicht ein Ungefähr oder eine blinde Nothwendigkeit ſei die Urſache der Ordnung und Schönheit in der Welt, ſondern ein nicht zuſammengeſetzter, mit der Materie nicht vermiſchter, folglich reiner, einfacher und unendlicher Verſtand (*Clemens Alexander admon. ad gentes. Colon.* 1688. *p.* 43. *D. Stromat. libr. II. p.* 364. *D*). Dieſer habe die im ganzen Chaos zerſtreueten und ſich unter einander befindenden ähnlichen Partikelchen, die er Homoiomerien nannte, von den ihnen unähnlichen geſondert, und die ähnlichen mit einander verbunden, und ſo z. B. aus der Verbindung der in dem ganzen Chaos zerſtreuet geweſenen Knochenpartikelchen Knochen, aus den Blutpartikelchen Blut u. ſ. w. gemacht, auch ſei er der Urhe-

Digitized by Google

ber der Bewegung der Materie (*Cicero l. c. Diogenes Laert. in Anaxagora lib. II.*). Er machte alſo einen verſtändigen Gott (νους) zum Baumeiſter der Welt, und wies durch dieſe groſse Idee, wie Schwab (Preisſchr. S. 6) ſehr richtig ſagt, dem menſchlichen Geiſte einen neuen Standpunct zur Betrachtung des Weltgebäudes an.

3. Dieſer Philoſoph wurde von ſeinen Zeitgenoſſen und Landsleuten Verſtand (νους) genannt, entweder, weil ſie ſeinen ſeltenen Scharfſinn in Unterſuchung der Natur bewunderten, oder weil er neben der unendlichen Materie noch einen unendlichen Verſtand zur Erklärung der Dinge annahm. Er iſt der erſte griechiſche Philoſoph, welcher Bücher geſchrieben hat (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 308. *c.*), die aber leider nicht auf unſere Zeiten gekommen ſind. Und dieſer Mann, der zuerſt würdige Begriffe von der Gottheit lehrte, hatte das Schickſal, daſs er der Gotteslängnung beſchuldigt, und nicht nur deshalb verklagt, ſondern auch zu einer Geldſtrafe von 5 Talenten verurtheilt, und aus Athen, wo er lehrte, verwieſen wurde. Allein es war die Gegenparthei des Perikles, ſeines Schülers, eines Staatsmannes zu Athen, den man ſtürzen wollte, die ihn verfolgte. Man gründete die Anklage darauf, daſs Anaxagoras lehrte, die Sonne und die himmliſchen Körper wären irdiſcher Natur, woraus folge, daſs ſie nicht Götter wären (*Joſephus c. App. libr. II. S.* 1079). Anaxagoras wurde 62 Jahr alt und ſtarb zu Lampſacum.

Kant. Crit. der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptſt. *** S. 253.
Diogenes Laert. lib. II. Anaxagoras.
Bayle Dict. hiſt. et crit. Art. Anaxagoras.
T. Lucretii. Lib. I. 830. *ſq.*

Anbetung.

S. Beten.

Andacht,

devotio, devotion. Iſt die Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Geſinnungen. Wenn nehmlich das Gemüth durch irgend etwas fähig gemacht wird, ſolche Geſinnungen

Digitized by Google

anzunehmen, die dem Willen Gottes gemäfs ſind, ſo iſt der Zuſtand, worin das Gemüth ſich befindet, Andacht (R. 260). Nun iſt es aber immer nur eine moraliſche Idee, welche dieſe Wirkung hat; daher kann man auch ſagen, die Andacht iſt die Wirkung der moraliſchen Idee, ſubjectiv betrachtet, oder aufs Gemüth (R. 307). Das Gemüth befindet ſich aber vorzüglich in dieſer Stimmung, wenn es ſich Gott in ſeiner Majeſtät vergegenwärtigt oder anbetet, wenn es ſich die Wohlthaten Gottes vorſtellt oder Dankbarkeit empfindet, wenn es ein Verlangen fühlt, Gott wohlzugefallen, und wenn es zur Unterwerfung unter die Fügungen Gottes geſtimmt iſt. Die Andacht iſt alſo nicht eigentlich eine abſolute Pflicht, ſondern nur Pflicht, weil ſie zur Hervorbringung pflichtmäſſiger Geſinnungen dienen kann, und hat daher in der Religion nur den Werth eines Mittels.

2. Die Andacht iſt unterſchieden von der Erbauung, wie die Urſache von der Wirkung; denn die Andacht bewirkt oft, daſs wirklich Gott ergebene Geſinnungen im Gemüth entſtehen, welche Wirkung eben Erbauung heiſst. Die Erbauung iſt alſo nicht Rührung, denn dieſe gehört zur Andacht, das Gemüth ſtimmen, heiſst ja daſſelbe bewegen, rühren; daher liegt die Rührung im Begriff der Andacht, aber nicht im Begriff der Erbauung. Die meiſten vermeintlich Andächtigen, welche die Andacht nicht in der Stimmung des Gemüths, ſondern in der äuſsern Anbetung und Ehrenbezeugung ſuchen, und darum auch Andächtler heiſsen, oder Menſchen, die nur den Schein der Andacht haben, ſetzen die Erbauung in der Rührung, die ſie durch ihre Andächtelei bewirken. Die Wirkung der Andacht, daſs ſie den Menſchen wirklich beſſert, heiſst Erbauung. Hat die Andacht dieſe Wirkung nicht, ſo hat ſie nicht erbauet, ſo iſt ſie unwirkſam geweſen, und hat dann gar keinen Werth; denn ein Mittel hat nur dann Werth, wenn es dient, den Zweck zu erreichen. Man verwechſelt alſo die Erbauung mit der Andacht, wenn man von einer Predigt, welche die Gemüther gerührt hat, ſagt, ſie habe erbauet; ſie ver-

Digitized by Google

ſetzte eigentlich nur die Gemüther in Andacht, machte ſie aufgelegt, ſich zu beſſern, und war erbaulich. Brachte die Predigt aber wirklich Beſſerung in den Zuhörern zuwege, dann hat ſie in der That erbauet (R. 308.*).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. der bloſsen Vernunft IV. St. II. Th. §. 1. S. 260.
Allgem. Anmerk. 2. S. 307. 308.*)
Blair Predigten. I. Band. 10. Predigt. S. 188. ff.

Andächtelei,

devotio ſpuria, *bigotterie*. Iſt die Gewohnheit, ſtatt Gott wohlgefälliger Handlungen, in der unmittelbaren Beſchäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu ſetzen. Wenn man ſich nehmlich einbildet, man gefalle Gott wohl, wenn man alle Gebräuche, das Aeuſserliche in der Religion, pünctlich beobachtet, und dabei wohl gar noch ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf innerliche, vermeinte himmliſche Gefühle und myſtiſche Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt hinrichtet. Das erſte macht die Andächtelei zum Aberglauben, das zweite zur Schwärmerei; bei beiden wird aber auf die ſittlichen Pflichten der Religion wenig geachtet. Die Andächtelei iſt alſo eine der Moralität nachtheilige Stimmung des Gemüths, bei der es der Gott ergebenen Geſinnungen nicht empfänglich ſeyn kann, weil es in der Einbildung ſtehet, es ſei ſchon Gott ergeben, ja in inniger Gemeinſchaft mit Gott (R. 286*). S. Andacht, Erbauung, Kirchengehen.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. der bloſsen Vernunft. 4. Stück. 2. Th. §. 3. S. 286*).
Blair. Predigten. I. Th. 10. Predigt. S. 196.

Anfang,

Grundſatz, Princip, *principium*, *principe*. Ein allgemeiner Satz, von dem beſondere Sätze abgeleitet werden können. Ein Princip iſt daher die erſte Erkenntniſs, von der eine ganze Reihe von Erkenntniſſen ſo abgeleitet werden kann, daſs die nächſtfolgende Er-

Digitized by Google

kenntnifs aus dieſer erſten Erkenntnifs, und aus dieſer wieder eine andre entſpringt, z. B. Alle Menſchen ſind ſterblich, daraus folgt, daſs auch der Menſch Cajus ſterben wird; daraus folgt, daſs eine Zeit kommen wird, wo er nicht mehr wirken kann; daraus folgt, daſs ſein Wirkungskreis der Zeit nach begrenzt iſt u. ſ. w. Da wir uns bei dieſer Reihe von Sätzen oder Erkenntniſſen von dem Satze, Alle Menſchen ſind ſterblich, ausgingen, ſo iſt dieſer Satz oder dieſe Erkenntnifs der Anfang, oder das Princip derſelben (C. 356).

2. Allein auch von einem ſolchen Satze, von dem eine Reihe anderer abgeleitet wird, fragt es ſich, wo iſt er her? Und da iſt er entweder aus der Erfahrung, oder aus der reinen Anſchauung, oder aus dem Verſtande, oder aus der Vernunft entſprungen.

3. Aus der Erfahrung entſpringen entweder nur einzelne Sätze, z. B. Cajus iſt geſtorben, oder doch nur ſolche allgemeine Sätze, die nicht mit Nothwendigkeit verbunden ſind, ſondern nur darum allgemein ſind, weil noch nie eine Erfahrung ausgefallen iſt, welche die Allgemeinheit dieſes Satzes umgeſtoſsen hätte. Von einem ſolchen allgemeinen Satze, der ſich auf eine groſse Anzahl Erfahrungen gründet, von denen keine das Gegentheil gelehrt hat, ſagt man, er ſei durch Induction aus der Erfahrung hergenommen. Alle Menſchen ſind ſterblich, iſt ein allgemeiner Satz aus der Erfahrung durch Induction, wenn man ihn davon ableitet, daſs bis jetzt noch kein Menſch am Leben geblieben iſt. Ein ſolcher allgemeiner Erfahrungsſatz kann zum Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe dienen, aus dem ich vermittelſt einer andern Erkenntnifs eine neue Erkenntnifs herleite. Ich kann ſchlieſsen:

Oberſatz: Alle Menſchen ſind ſterblich;
Unterſatz: Cajus iſt ein Menſch;
Schlufsſatz: Cajus iſt ſterblich.

So leite ich alſo, vermittelſt der Erkenntnifs, daſs Cajus ein Menſch iſt, die neue Erkenntnifs, daſs er ſterblich iſt, von dem Oberſatze, daſs alle Menſchen ſterblich ſind, ab. Einen ſolchen allgemeinen Erfahrungsſatz durch Induction, oder Aufzählung einer Anzahl Fälle in der Er-

Digitized by Google

Erfahrung, nennt man wohl auch ein Princip oder einen Anfang. Allein eigentlich ist er das nicht, sondern er gründet sich auf eine ganze Menge einzelner Sätze, die alle vor ihm hergehen, und die nur alle in den einen Satz zusammen gefasst werden. Adam ist gestorben, Seth ist gestorben, Enos ist gestorben u. s. w. kurz, alle unsere Vorfahren sind gestorben, sie konnten also sterben, waren folglich sterblich, woraus folgt, dass alle Menschen sterblich sind, so weit unsere Erfahrung reicht.

4. Andere allgemeine Sätze entspringen aus der reinen Anschauung, und zwar so, dass sie weiter keine besonderen Sätze, wie die allgemeinen Erfahrungssätze vorausetzen, z. B. zwischen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie seyn. Dieser Satz gründet sich auf die Unmöglichkeit, sich zwischen zwei beliebigen Puncten A (Fig. 1) und D mehr als Eine gerade Linie vorzustellen. Man kann einen Jeden getrost auffordern, in Gedanken den Versuch zu machen. Es ist unmöglich, Alle gerade Linien, die man sich zwischen den beiden Puncten vorstellen will, fallen zusammen, und sind also eine und dieselbe Linie. Solche Sätze heifsen Axiomen oder mathematische Grundsätze, d. i. solche, die unmittelbar gewifs sind, die nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden dürfen, sondern sich auf eine Anschauung, ohne weiter eine vermittelnde Erkenntnifs zu bedürfen, gründen. Diese Sätze sind allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und sind daher in Rücksicht auf alle diejenigen Sätze, die davon abgeleitet werden können, wahre Principien oder Anfänge. Allein so wie ich einzelne Erfahrungen (in 3) auf einzelne Sätze brachte, und aus vielen solchen Sätzen einen allgemeinen Satz bildete; so giebt hier die reine Anschauung in der Einbildungskraft, weil ihr Gegentheil nicht möglich ist, den allgemeinen Satz mit strenger Nothwendigkeit. Ich erkenne daher die Eigenschaft der geraden Linie, dass nur Eine zwischen zwei Puncten liegen kann, zwar nicht aus einzelnen Erfahrungsfällen, aber doch auch nicht aus einem Begriff, sondern aus der unmittelbaren Anschauung. Dieses Princip setzt also zwar keine andern Sätze voraus, und ist in so fern ein wahres Princip, aber es setzt doch eine Anschauung voraus, und in so fern ist die Anschauung

Digitized by Google

die Quelle deſſelben, und der Satz wieder kein Anfang, ſondern nur in Vergleichung mit andern Sätzen, die dieſen Satz vorausſetzen, ein ſolcher Anfang oder ein Princip. In dieſem Falle alſo und in dem (in 3) heiſst Princip nur ein allgemeiner Satz, der als Princip oder Anfang gebraucht wird (M. I. 398).

5. Ein Princip, im ſtrengen Verſtande des Worts, muſs ein Satz ſeyn, der weder einen andern Satz, noch eine Erfahrung, noch eine reine Anſchauung vorausſetzt. Er muſs einen allgemeinen Begriff geben, der viele beſondere unter ſich begreift, und keinen allgemeinen Begriff vorausſetzt, und weder aus der Erfahrung noch einer Anſchauung entſprungen iſt. Jeder Satz, der zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen kann, iſt alſo vergleichungsweiſe (comparativ) mit dem Satze, der davon durch den Vernunftſchluſs abgeleitet wird, ein Princip, aber doch nicht ein Princip ſchlechthin oder an und für ſich (abſolute). Der Menſch iſt ſterblich, giebt den allgemeinen Begriff des Sterblichen, welcher unter der Bedingung, daſs das Ding ein Menſch iſt, dieſem beſondern, einzelnen Dinge beigelegt wird, und ſo wird dieſes Ding aus dem Begriff des Sterblichen, nach dem Princip, daſs alle Menſchen ſterblich ſind, erkannt (3).

6. Sätze, die aus dem Verſtande, unabhängig von der Erfahrung und Anſchauung, entſpringen, heiſsen Grundſätze, Principien des reinen Verſtandes. Allein auch dieſe Sätze ſind nicht Erkenntniſſe, die ganz unabhängig von aller andern Erkenntniſs wären. Denn heben wir alle Anſchauung auf, und nehmen wir alle Erfahrung weg, ſo kann es auch keine ſolchen Grundſätze des reinen Verſtandes geben. Gäbe es z. B. keinen Raum und keine Zeit, ſo könnte der Grundſatz nicht ſtatt finden, daſs alle Erſcheinungen der Anſchauung nach extenſive Gröſsen ſind, wodurch die Anwendung der Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung möglich wird. Gäbe es keine Erfahrung, ſo könnte der Grundſatz nicht ſtatt finden, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat, wodurch die Erfahrung vom bloſsen Spiel der Phantaſie unterſchieden, und alſo erſt möglich wird.

Digitized by Google

Dadurch, dafs ich etwas für die Urfache und etwas für die Wirkung erkenne, bekomme ich erft beftimmte Erfahrungsbegriffe von dem, was gefchieht. Allein da diefe Grundfätze die Anfchauung in Raum und Zeit, und die Wirklichkeit der Erfahrung überhaupt vorausfetzen, fo find fie nicht Erkenntniffe durch blofse Begriffe, und daher wieder nur comparative aber nicht abfolute Principien oder wahre Anfänge (M. I. 399).

7. Soll der Verftand Erkenntniffe aus Begriffen verfchaffen, fo kann er das alfo nicht anders als fo, dafs er einen Satz giebt, deffen Prädicat im Subject liegt, das wäre aber ein analytifcher Satz, und fetzte den Satz des Widerfpruchs voraus, welcher aber auch nur ein comparatives Princip ift, nehmlich in fo fern überhaupt gedacht wird, mufs kein Prädicat dem Subject widerfprechen. Diefer Satz ift die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt, und fetzt die Wirklichkeit des Denkens voraus. Soll aber das Prädicat nicht im Subject liegen, und der Satz dennoch gedacht werden, fo kann das der Verftand nicht anders als unter Vorausfetzung einer Anfchauung, oder einer Erfahrung; aus blofsen Begriffen ift es ihm nicht möglich (M. 400). Aber folche erfte (fynthetifche) Sätze, worin das Prädicat nicht im Subject liegt, und die doch weder befondere Anfchauung und Erfahrung (wie in 3 und 4), noch reine Anfchauung und Erfahrung überhaupt (wie in 5, 6. u. 7) vorausfetzen, fondern blofs durch einen beide, Prädicat und Subject, verbindenden Begriff möglich find, folche Sätze heifsen allein Principien fchlechthin (M. I. 401).

8. Solche Principien fucht man wenigftens, wenn man z. B. nach einem Satze forfcht, aus welchem eine rechtmäfsige und gerechte bürgerliche Gefetzgebung könnte abgeleitet werden. Man will einen Satz haben, den weder die Erfahrung, noch eine Anfchauung geben kann, durch welchen die Gefetze zu beftimmen wären, welche allein in der bürgerlichen Gefellfchaft ftatt finden follten. Diefe Gefetze aber beftimmen nur uns, und fchränken unfre Freiheit fo ein, dafs fie

dennoch dadurch nicht gänzlich aufgehoben wird, ſondern nur jedes andern Freiheit mit der unſrigen, und die unſrige mit der jedes andern beſtehen kann. Und da alſo dieſe Principien uns ſelbſt und unſre Handlungen betreffen, und auch aus uns ſelbſt entſpringen, ſo betrifft die Frage, wie es ſcheint, nichts unmögliches.

Man ſucht aber auch Principien für die Natur der Dinge, oder abſolut oberſte Grundſätze, unter denen alle Geſetze der Natur ſtehen ſollen, und das iſt, wenn die Natur ein Inbegriff von Dingen an ſich iſt, etwas widerſprechendes, indem alsdann der oberſte Grundſatz etwas aus uns entſpringendes ſeyn ſoll, und die Natur doch etwas von uns unabhängiges iſt. Die Auflöſung dieſer Frage ſiehe in Idealismus. Hier erhellet nur ſo viel, daſs Erkenntniſs aus Principien nicht Verſtandeserkenntniſs iſt, denn dieſe ſetzt Anſchauungen voraus, Erkenntniſs aus Principien aber ſetzt gar nichts weiter voraus, ſondern beruhet auf bloſsem Denken durch Begriffe (M. I. 402. C. 358).

9. Endlich giebt es allgemeine Sätze, die aus der Vernunft entſpringen, und es giebt entweder gar keine abſoluten Principien, oder ſie müſſen ſolche allgemeine Vernunftſätze ſeyn. Es iſt alſo nun die Frage, enthält die Vernunft *a priori* ſolche Grundſätze, in denen Prädicat und Subject ſo verknüpft ſind, daſs das eine nicht in dem andern enthalten iſt, und welche ſind es? (M. I. 407. C. 362).

10. Dieſer Grundſatz iſt nun

I

Für das theoretiſche Denken:

Zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, d. h. alles, was wir mit unſerm Verſtande erkennen, das erkennen wir aus ſeinem Grunde, die Vernunft verlangt aber von dieſem Grunde wieder einen Grund, und von dieſem wieder einen u. ſ. f. bis auf einen Grund, der keinen Grund mehr hat, welcher eben darum der oberſte und abſolute Grund heiſst, und gerade ein ſol-

Digitized by Google

cher Grund ist der erörterte Grundsatz selbst. Dass die Vernunft eben diesen Grundsatz hat, sehen wir aus dem logischen Gebrauch der Vernunft. Denn wenn sie schliesst, so schliesst sie aus zwei Vordersätzen, zu deren jedem sie wieder zwei Vordersätze sucht, aus welchen jene als ihre Schlussätze folgen, welches man Prosyllogismen, oder Schlüsse, die vorhergehen, nennt. Diese neuen Vordersätze werden dann wieder Schlussätze aus neuen Vordersätzen, und so ist es denn eine logische (Maxime) Regel, dieses so weit zu treiben, bis es nicht mehr geht. Das heisst aber nichts anders, als es ist Vernunftgrundsatz von einer Bedingung, unter welcher etwas wahr ist, zur andern fortzugehen, bis man auf eine solche Bedingung kommt, die keiner weitern Bedingung bedarf, sondern unmittelbar wahr ist (M I. 410).

11. Dies ist nun das oberste Princip aller Principien schlechthin, aber formal, d. i. es betrifft den Gebrauch der Vernunft ohne Rücksicht auf den Inhalt desselben. Wenn die Vernunft befriedigt werden soll, so muss das Denken über jeden Gegenstand, der erkannt werden soll, so lange fortgesetzt werden, bis man auf Gründe kömmt, die weiter keines neuen Grundes bedürfen, oder auf Ursachen, welche in keiner neuen Ursache gegründet sind. Dieser Satz ist aber, obwohl er formal ist, dennoch synthetisch, denn der Begriff des Unbedingten steckt gar nicht in dem des Bedingten, sondern sein Gegentheil; auch ist der Satz eine Aufgabe, welche nie analytisch seyn kann, weil ihre allgemeine Formel ist: das A zu B machen, läge nun das B und das machen schon in A, so wäre es schon gemacht, es muss daher immer noch etwas drittes dazu kommen, wodurch A zu B gemacht wird. Zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes (A) das Unbedingte (B) finden, ist also nicht analytisch, sonst wäre das Unbedingte schon mit dem Bedingten gefunden. Mit dem Bedingten ist aber blos seine Beziehung auf eine Bedingung, wodurch es eben bedingt ist, gegeben, aber nicht das Unbedingte (M. I. 412). Ist nun dieser Satz ein Grundsatz der Ver-

Digitized by Google

nunft, ein wahrer Anfang, oder abſolutes Princip, ſo muſs er a. real möglich ſeyn b.; nichts weiter vor ihm vorhergehen; c. es müſſen andre ſynthetiſche Sätze aus ihm entſpringen.

a. Er muſs real möglich, d. h. nicht bloſs als Princip denkbar ſeyn, ſondern es muſs auch wirklich alles, was erkannt wird, unter ihm ſtehen. Das iſt er aber nur dann, wenn man annimmt, daſs, wenn das Bedingte gegeben iſt, auch die ganze Reihe ſeiner einander untergeordneten Bedingungen gegeben iſt, welche Reihe dann nicht mehr bedingt iſt (M. I. 411); z. B. wenn E das Bedingte wäre, ſo müſste nicht nur ſeine Bedingung z. B. ſeine Urſache D, ſondern auch die Urſache von D, welche C heiſse, und auch die Urſache von C, welche B heiſse, und auch die Urſache von B, welche A heiſse, mitgegeben, d. h. in der Erfahrung zu finden ſeyn, und die Urſache A, oder eine noch weiter vor A hergehende, müſste eine ſolche ſeyn, die weiter keine Urſache hätte. Dann wäre die Reihe von jener unbedingten Urſache an, dieſe mit eingeſchloſſen, alſo wenn die unbedingte Urſache A heiſst, die Reihe:

A, B, C, D, E, ...

nicht mehr bedingt, ſondern unbedingt. Giebt es aber ſolche Reihen nicht, ſo ſcheint das Princip nicht anwendbar, nicht real möglich, folglich kein Princip zu ſeyn. Allein die transſcendentale Dialectik, ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, lehrt, daſs die abſoluten Principien oder die Grundſätze der Vernunft ſich darin von den comparativen Principien oder den Grundſätzen des Verſtandes unterſcheiden, daſs ſie transſcendent ſind, d. h. daſs in der Erfahrung nichts zu finden iſt, was vollkommen ſo wäre, wie das Princip es fordert, daſs alſo kein (empiriſcher) ſolcher Gebrauch in der Erfahrung von dem Princip gemacht werden kann, der demſelben vollkommen angemeſſen (adequat) wäre; dahingegen die Grundſätze des Verſtandes immanent ſind, d. h. daſs alles in der Erfahrung denſelben gemäſs

Digitized by Google

ist, ja durch sie erst die Erfahrung möglich wird (sie haben die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema). Es ist z. B. ein Grundsatz des Verstandes, dass alles, was geschieht, eine Ursache haben muss; es ist gar keine Erfahrung möglich, wenn sie nicht unter diesem Grundsatze stehen sollte, s. Analogie der Ursache und Wirkung. Wenn das nun ist, so kann keine unbedingte Ursache in der Erfahrung vorkommen, keine Ursache A, die nicht für die Wirkung einer andern, obwohl vielleicht unbekannten, Ursache erkannt würde, und folglich kann es keine unbedingte Reihe von Ursachen und Wirkungen geben, wie die obige A, B, C, D, E, ... seyn sollte. Der Grundsatz der Vernunft, zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden (10), ist also transscendent, d. i. übersteigt die Grenzen aller Erfahrung, und bleibt nicht innerhalb der Erfahrungserkenntnis (ist nicht immanent). Für das theoretische Denken giebt es also wirklich kein absolutes, oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hätte, oder in der Erfahrung einen Gegenstand anträfe, der völlig unter diesem Princip enthalten wäre. Die Vernunftprincipien gehen nehmlich gar nicht unmittelbar auf Erfahrung, wie die Verstandesgrundsätze; sondern so wie die Verstandesgrundsätze Einheit in die Erfahrung bringen, und dadurch das Mannichfaltige zur Erfahrung Gegebene zu einem Ganzen machen (so dass es nicht mehr so einzeln und isolirt ist, wie es durch die sinnlichen Eindrücke in uns zum Bewusstseyn kömmt, sondern ein zusammenhängendes Ganzes ausmacht), so machen die speculativen Vernunftprincipien wieder aus den Grundsätzen des Verstandes ein Ganzes, oder ein System, und setzen ihnen in dem Unbedingten gleichsam einen idealen Punct, in welchen alle aus der Anwendung der Verstandesgrundsätze auf den Stoff der Erfahrung entstehende Reihen zusammenlaufen, z. B. die Reihe der Ursachen und Wirkungen nach einer unbedingten, d. h. solchen Ursache hin, die keine Ursache weiter hat, welche aber in der Erfahrung nirgends zu finden, und daher ideal ist. Dies (in 10) angeführte speculative Vernunftprincip ist daher eine blos logische

Digitized by Google

(oder formelle) Vorſchrift, ſich im Aufſteigen, von Bedingung zu Bedingung, zu immer höhern Bedingungen, der Vollſtändigkeit derſelben zu nähern, um dadurch die höchſte uns mögliche Vernunfteinheit in unſre Erkenntniſs zu bringen, ſo wie die Verſtandesgeſetze Verſtandeseinheit in den zur Anſchauung gegebenen Stoff bringen, und dadurch aus ihm Erfahrung erzeugen. Man hat aber das Bedürfniſs der Vernunft, Einheit in die Verſtandeserkenntniſſe zu bringen, miſsverſtanden, und jenes logiſche Princip (in 10) für einen transſcendentalen Grundſatz der reinen Vernunft gehalten, d. h. für einen ſolchen, durch welchen die reinen Verſtandesgrundſätze möglich werden, da doch dieſe für ſich beſtehen, und in einem ganz eigenen Vermögen, nehmlich dem Vermögen, Erfahrungserkenntniſs zu erzeugen, oder zu denken und zu erkennen gegründet ſind. Verſtandeserkenntniſs gehet aufs Verſtehen der ſinnlichen Objecte, Vernunfterkenntniſs aber auf die Vollſtändigkeit der Verſtandeserkenntniſs, die eben ſo unabhängig von Vernunftprincipien iſt, wie die bloſse Anſchauung, wenn man ſie nicht auf Begriffe bringen will, von Verſtandesgrundſätzen. Aus Miſsverſtand wollte (poſtulirte) man alſo in den Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt eine ſolche unbeſchränkte Vollſtändigkeit der Reihen aller ihrer Bedingungen finden (M. I. 604), weil man ſie für Dinge an ſich hielt, bei denen freilich die ganze Reihe aller Bedingungen mit ſammt dem Unbedingten wirklich vorhanden und folglich zu finden ſeyn müſste (M. I. 606). Daraus ſind nun manche Miſsdeutungen und Verblendungen in diejenigen Vernunftſchlüſſe eingeſchlichen, deren Oberſätze aus reiner Vernunft hergenommen, und ſolche abſolute Principien ſind, weil man dieſe Principien für Poſtulate anſahe, d. h. für Sätze, deren Forderungen in der Erfahrung erfüllt werden können, da ſie doch eigentlich nur Petitionen ſind, das heiſst Aufforderungen an den Verſtand, nach ihnen die Erfahrungserkenntniſs immer weiter zu treiben, nehmlich immer jenem idealen Puncte zu (M. I. 413. 605), weil wir es nehmlich nicht mit Dingen an ſich, ſondern mit Erſcheinungen zu thun haben, die nur ſo weit wirklich ſind, als die Erkenntniſs durch Erfahrung und durch die Geſetze derſel-

Digitized by Google

ben getrieben werden kann, und aufser derſelben nicht ſo vorhanden ſind, ſondern durch die Anwendung der Erfahrungsgeſetze erſt erzeugt werden, nach welchen wir aber immer mitten in der Reihe der Erfahrungen, nie am Anfange und nie am Ende ſind, und folglich die Vollſtändigkeit der Reihe nie finden. (C. 365).

b. Dieſes Princip iſt aber auch darin absolut, daſs nichts weiter vor ihm vorhergehet. Denn es gehet weder ein neues Princip als Bedingung des Satzes (in 10) vorher, weil dieſer Satz das Unbedingte fordert, alſo etwas, über das ſich weiter nichts denken läſst; noch etwa eine Erfahrung, denn das Unbedingte iſt in keiner Erfahrung zu finden, und die Erfahrung iſt möglich ohne daſſelbe.

c. Dennoch entſpringen aus dieſem Vernunftprincip ſynthetiſche Sätze, obwohl nicht die Verſtandesgrundſätze (in welchem Falle es ein transſcendentales Princip wäre, wofür man es aus Miſsdeutung immer gehalten hat). Denn man kann zu jeder Reihe von Bedingungen eine denken, die man als unbedingt betrachtet, und ihr folglich die Beſtimmungen beilegen, die das Unbedingte von dem Bedingten unterſcheiden, wodurch ſynthetiſche Sätze *a priori* über jedes beſondere Unbedingte logiſch möglich werden.

Solcher ſynthetiſchen abſoluten Vernunftprincipien giebt es eigentlich drei, weil es drei Reihen von Bedingungen giebt, zu welchen die Vernunft das Unbedingte ſucht, nehmlich ſo viel als es Categorien des Verhältniſſes (der Relation) giebt (M. I. 427. C. 379). S. Vernunftbegriffe.

α Die Categorie der Subſtanz und des Accidenz giebt die Reihe vom Prädicat zum Subject, das immer wieder Prädicat eines andern Subjects iſt, gleich als könnte man endlich einmal auf ein Subject kommen, das nicht mehr Prädicat iſt. Das wäre nun ein unbedingtes Subject, das den Begriff einer unbedingten Subſtanz enthielte. Die Petition der Vernunft heiſst alſo hier: Zu der Reihe aller Accidenzen und Subſtanzen die unbedingte Subſtanz zu finden, die nicht weiter das Accidenz einer andern Subſtanz iſt.

Digitized by Google

β Die Categorie der Urſache und Wirkung giebt die Reihe von dem Gegründeten zum Grunde, der immer wieder in einem andern Grunde gegründet iſt, gleich als könnte man endlich einmal auf einen letzten Grund kommen, der nicht in einem andern gegründet wäre. Das wäre nun ein unbedingter Grund, der den Begriff einer unbedingten Urſache enthielte. Die Petition der Vernunft heiſst alſo hier: Zu der Reihe aller Wirkungen und Urſachen die unbedingte Urſache zu finden, die nicht weiter die Wirkung einer andern Urſache iſt.

γ Die Categorie der Wechſelwirkung giebt die Reihe aller Glieder der Eintheilung, von welchen keins fehlt, gleichſam als könnte man das ganze Aggregat aller Glieder der Eintheilung umfaſſen. Dann wäre die Eintheilung vollendet, und folglich erhielt das ganze Aggregat den Begriff eines unbedingten Alls, auſser dem es weiter nichts mehr gäbe. Die Petition der Vernunft hieſs alſo: das unbedingte All zu finden, zu welchem alles Uebrige als ein Glied zum Ganzen gehört (M. I. 428).

12. Dieſe Grundſätze der ſpeculativen Vernunft oder Principien ſchlechthin ſind alſo nicht, wie die Verſtandesgrundſätze, conſtitutiv, d. h. geben dem Verſtande nicht das Geſetz, wie er erkennen muſs, ſo wie die Grundſätze des Verſtandes den Erſcheinungen das Geſetz geben, welchem ſie unterworfen ſeyn müſſen. Sondern ſie ſind bloſs regulativ, d. i. ſie geben dem Verſtande bloſs eine Vorſchrift, wie er verfahren ſoll, nehmlich in der Reihe der Erfahrungen nirgends, als wäre es eine Grenze, ſtehen zu bleiben, ſondern immer nach einer neuen Erfahrung zu forſchen, welche die Bedingung der zuletzt erkannten Erfahrung enthalte. Das drückt Kant ſo aus, dieſe Principien geben dem Verſtande den Regreſſus (Zurückgang) in der Reihe der Bedingungen auf, oder fordern den Verſtand auf, von Bedingung zu Bedingung zurück zu gehen. Aber ſie ſetzen nicht feſt, daſs in der Sinnenwelt ein wirklich Unbedingtes vorhanden ſeyn müſſe, in welchem Fall ſie keine Vernunftprincipien, ſondern Grundſätze des Ver-

Digitized by Google

ſtandes wären; welches aber nicht möglich iſt, weil zwar jede Erfahrung ihre Grenzen hat, die aber nie unbedingte Grenzen ſind, ſondern ſolche, die von gewiſſen Bedingungen im erfahrenden Subject abhängen, z. B. daſs er nicht früher lebte, oder ſeine Sinne nicht weiter reichen u. ſ. w. (M. I. 616).

13. Das theoretiſche Princip ſchlechthin ſagt alſo nicht, was ein Object wirklich ſei, denn es gehet gar nicht auf Objecte, welches allein die Sache der Verſtandesgrundſätze iſt; ſondern es ſagt, wie der Erfahrungs-Regreſſus anzuſtellen ſei, nehmlich ſo, daſs keine Erfahrungsgrenze für eine abſolute gelten muſs. Denn das ſchlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen, indem in derſelben alle Subſtanz wieder Accidenz einer andern, alle Urſache wieder Wirkung einer andern, und keine Wechſelwirkung die letzte unter allen iſt. Der Regreſſus der Wahrnehmungen müſste ſonſt auch hinter dem Abſolutunbedingten auf Nichts, oder das abſolute Leere ſtoſsen, welches ein Widerſpruch iſt; indem wahrnehmen ohne etwas, das wahrgenommen wird, den Begriff des Wahrnehmens ſelbſt aufhebt, welcher den Begriff von etwas, das wahrgenommen wird, als eins ſeiner Merkmale enthält (M. I. 617. 626. C. 537).

14. Bei dem Gebrauche eines ſpeculativen Vernunftprincips in der Sinnenwelt kann alſo nicht davon die Rede ſeyn, etwa das Unbedingte einmal aufzufinden, oder einmal an die abſolute Grenze aller Erfahrung zu kommen, denn eine ſolche giebt es nicht; ſondern davon, wie weit wir im Erfahrungs-Regreſſus, bei Zurückführung der Erfahrungen auf ihre Bedingungen, zurück gehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als einer, dem Gegenſtande angemeſſenen, Beantwortung der Fragen, nach ihren Gründen, ſtehen zu bleiben, weil wir nirgend wo ſtehen bleiben müſſen, da wir nirgends ans Ende kommen (M. I. 624. C. 543).

15. Folglich iſt ein theoretiſches Vernunftprincip nur gültig, als eine Regel, die Erfahrung mög-

Digitized by Google

lichſt weit fortzuſetzen und zu erweitern; aber nicht das abſolute Ende aller Erfahrung als wirklich vorhanden anzunehmen und aufzuſuchen. Das wäre aber der Fall, wenn die Objecte der Erfahrung Dinge an ſich wären; da ſie aber Erſcheinungen ſind, ſo müſſen ſie den Verſtandesgrundſätzen unterworfen ſeyn, die von keinem Unbedingten und abſoluten Ende etwas wiſſen (M. I. 625. C. 544).

16. In (11, c. α. β. γ.) ergaben ſich drei theoretiſche Vernunftprincipien, von welchen (α) und (γ) aus Miſsverſtand die Veranlaſſung zu einer eingebildeten Erkenntniſs der Seele und des allervollkommenſten Weſens wurden, wie unter den Titeln Paralogismus und Ideal zu finden iſt. Das Princip in (β) aber betrifft die Reihe der Urſachen und Wirkungen, und da giebt es nach den vier Titeln der Categorien vier ſolcher Reihen, und daher vier Fortgänge (Regreſſus) zu dem Unbedingten, woraus vier theoretiſche Principien entſpringen, die ich hier zwar anführen, aber jedes derſelben unter ſeinem eigenen Namen und im Artikel Antinomie erläutern, und deren Ableitung von den 4 Titeln der Categorien unter dem Wort cosmologiſche Idee zeigen werde. Dieſe Principien ſind alſo:

a. Der Quantität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt iſt ein Regreſſus in unbeſtimmte Weite, ſowohl dem Raume als der Zeit nach, ſ. Antinomie 4, A. a. und Zuſammenſetzung.

b. Der Qualität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt geht der Regreſſus in der Theilung, ſowohl des Raums als der Materie ins Unendliche, ſ. Antinomie 4. A. b. und Theilung.

c. Der Relation (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt iſt alles, was geſchieht, nothwendig, geſchieht es aber durch

Digitized by Google

ein moraliſches Weſen, ſo iſt die Handlung zwar als Naturwirkung nothwendig, und in ſo fern erklärbar, obwohl ohne moraliſchen Werth; aber als moraliſch nicht in den Geſetzen der Natur, ſondern in der Vernunft, einem (zu einer ganz unbegreiflichen, intelligibeln, nur des Moralgeſetzes wegen, nothwendig gedachten Welt gehörigen) Dinge an ſich gegründet, und in ſo fern frei, und von moraliſchem Werth, obwohl unerklärbar, ſ. Antinomie 4. B. a. und Freiheit.

d. Der Modalität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt hat alles, was da iſt, ſeinen Grund in ſeiner Natururſache, und iſt in ſo fern nicht abſolut, ſondern nur hypothetiſch nothwendig, d. i. zufällig; aber die ganze Reihe des Zufälligen iſt (in ſo fern uns das Moralgeſetz nöthigt, den Erſcheinungen ein, von einem nothwendigen Weſen abhängiges) Ding an ſich zum Grunde zu legen, in einem nothwendigen intelligibeln Weſen gegründet, ſ. Antinomie 4. B. b. und Nothwendigkeit.

17. Die Vernunftprincipien ſollen eigentlich alle Verſtandeskenntniſſe in Eine Einheit zuſammen faſſen, welche allemal ein Vernunftbegriff (eine Idee) iſt, deren Object in der Erfahrung nie gefunden wird, z. B. unſre Kenntniſſe von dem Zuſammenhang der groſsen Weltkörper enthalten dadurch Einheit, daſs wir uns den Fortgang ins Unendliche als vollendet vorſtellen, unter der Idee eines Ganzen, das wir Welt nennen. Eine ſolche Einheit, in der alles, als in Einem Princip zuſammenhängt, heiſst eine ſyſtematiſche Einheit. Das Princip ſtellt alſo eine ſolche ſyſtematiſche Einheit, z. B. die Idee eines Weltganzen auf, um unſre Verſtandeserkenntniſs in Ein Syſtem zu verbinden. Dieſes Princip iſt aber darum doch nicht ſubjectiv oder ein ſolches, das bloſs von der Beſchaffenheit eines einzelnen denkenden Subjects abhängt; ſondern objectiv, oder ein ſolches, das die Beſchaffenheit eines Objects allge-

Digitized by Google

mein und nothwendig beſtimmt. Dieſes Object iſt aber nicht ein Erfahrungsobject der ſinnlichen Anſchauung, wie bei den Grundſätzen des Verſtandes; ſondern ein ideales Object, oder Vernunftweſen, alſo nichts Wirkliches. Dieſes ideale Object, z. B. das Weltganze, iſt das Ziel, das dem Verſtandesgebrauch die Richtung giebt. Für dieſen iſt das Vernunftprincip ein regulativer Grundſatz, der dem Verſtande das Geſetz vorſchreibt, nach welchem ſich derſelbe in ſeinem Geſchäfte, Erfahrungserkenntniſs hervorzubringen, richten muſs (M. I. 852. 853. C. 708).

18. Der Grundſatz der Vernunft

II

Für das practiſche Handeln

iſt: Nach einer ſolchen Maxime zu handeln, durch die man wollen kann, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, d. h. wenn du handelſt, ſo liegt deinen Handlungen ſtets eine Regel (Maxime) zum Grunde, nach welcher du handelſt. Dieſe Regel mag nun ihren Grund wieder in andern Regeln haben, und ſo fort, aber der oberſte Grund aller deiner Handlungsregeln (Maximen) ſoll die Maxime ſeyn, daſs du ſtets nach ſolchen Maximen handeln willſt, in der dein Wille mit eingeſchloſſen ſeyn kann, daſs alle vernünftige Weſen nach dieſer Maxime handeln, daſs ſie alſo als allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen gelte. Daſs die practiſche Vernunft aber dieſen Grundſatz hat, das ſehen wir daraus, weil der Gegenſtand, welcher durch die Handlung bewirkt werden ſoll, bei moraliſchen Handlungen nicht der Grund (*cauſa finalis*) derſelben ſeyn darf. Bei einer ſittlichen oder moraliſchen Handlung, als ſolcher, iſt gar nicht die Frage, was bringt die Handlung für Nutzen oder Schaden, was wird durch ſie für mich, den Handelnden, bewirkt, wie ſteht es mit ihrem Einfluſs auf meine Wohlfahrt? ſondern bloſs, iſt ſie moraliſch gut oder ſchlecht? Folglich iſt der Wille, der eine moraliſche Handlung, als ſolche, hervorbringen ſoll, aller Antriebe beraubt. Es bleibt daher für den Willen nichts übrig, als die allgemeine Geſetzmäſsig-

Digitized by Google

keit der Handlung überhaupt, d. i. dafs fie fo befchaffen fei, dafs fie als gefetzmäfsig für jedes vernünftige Wefen erkannt werden kann. Gefetz ift aber eine Handlungsregel, von der keine Ausnahme gilt, folglich ift die allgemeine Gefetzmäfsigkeit der Handlung diejenige Befchaffenheit derfelben, dafs fie von einem jeden vernünftigen Wefen, welches nicht nach finnlichen Antrieben, fondern nach Gefetzen handeln foll, in dem gegebenen Fall gefchehen mufs M. II. 31. G. 17.).

19. Dies ift das oberfte Princip aller practifchen Principien oder Grundfätze des fittlichen Handelns, d. i. folcher Sätze, welche den Willen allgemein beftimmen und wieder mehrere befondere Maximen unter fich haben. Es ift aber ein unbedingtes Princip, denn es fetzt kein anderes practifches Princip weiter voraus, enthält aber felbft das Unbedingte, allgemeine Gefetzmäfsigkeit, wodurch jeder andere practifche Grundfatz bedingt oder beftimmt wird, was er enthalten mufs, wenn er practifch oder fittlich feyn foll. Er ift ebenfalls formal, d. i. er betrifft den Gebrauch der practifchen Vernunft, ohne Rückficht auf irgend eine beftimmte, gegebene Handlung, oder auf ein Object, das durch eine Handlung bewirkt werden foll. Wenn die Handlung nach Grundfätzen der practifchen Vernunft gefchehen foll, fo mufs fie durchaus nach einer Maxime gefchehen, welche allgemeine Gefetzmäfsigkeit hat. Diefes Princip ftehet daher auch *a priori* feft, wie alle Principien der Sittlichkeit, eben weil der Begriff der allgemeinen Gefetzmäfsigkeit die Criterien der Apriorität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit (hier nehmlich moralifche, welche fich nicht durch, du mufst, fondern durch, du follft, ankündigt), in fich fchliefst (M. II, 44). Diefes Princip ift ferner nicht analytifch (alfo fynthetifch), denn in dem Begriff des Willens liegt es nicht, dafs er gerade nach diefem Princip handle. Ein Begehrungsvermögen, das die zweckmäfsigften Mittel zu wählen wüfste, Naturtriebe zu befriedigen, und keine Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit derfelben kennte, wäre auch ein Wille, obwohl kein practifcher, keine prac-

Digitized by Google

tiſche Vernunft. Die Verknüpfung einer durch das practiſche Princip bedingten Handlung mit einem Willen, als Prädicat deſſelben, oder die Möglichkeit eines Willens, der einer ſittlichen Handlung fähig iſt, beruhet alſo nicht auf der Möglichkeit eines Willens überhaupt; aber auch nicht auf einer Erfahrung, denn in der Erfahrung finden wir keinen ſo vollkommen geſetzmäſsigen Willen, der, wider den Einfluſs aller Neigungen, bloſs nach dem Princip der allgemeinen Geſetzmäſsigkeit handelte. Worauf gründet ſich denn alſo die Nothwendigkeit der Verknüpfung eines Willens mit einer allgemein geſetzmäſsigen Handlung? Auf der Idee einer Vernunft, die über alle ſinnlichen Antriebe völlige Gewalt hat. Ein jeder, der ſich über ſeine unſittlichen Handlungen Vorwürfe macht, ſo wie ein jeder, der es ſich zum Vorſatz macht, ſittlich zu handeln, kurz ein jeder, der moraliſch gute und böſe Handlungen unterſcheidet, ſetzet voraus, daſs er eine ſolche Vernunft wirklich habe, und ohne ſie könnte er auch nicht einmal von der Moralität einer Handlung etwas wiſſen, weil es in der Erfahrung keine vollkommen moraliſche Handlung giebt (G. 50 *)

20. Dieſer Grundſatz heiſst auch das Moralprincip, und iſt als Vernunftprincip ebenfalls ein Princip ſchlechthin, unterſcheidet ſich aber vom Princip der ſpeculativen Vernunft dadurch, daſs es nicht auf den Verſtand geht, und demſelben etwa zum erkennen dienen ſoll, ſondern auf den Willen zum handeln. Es iſt aber für den Willen nicht regulativ, d. i. es giebt demſelben nicht etwa bloſs eine Vorſchrift, wie er verfahren ſoll, um, den Antrieben der Sinnlichkeit zu Folge, ſich dem gröſstmöglichen Wohlſeyn immer mehr zu nähern, und nirgends, als wäre er an der Grenze der Befriedigung und des Genuſſes, ſtehen zu bleiben; ſondern es iſt conſtitutiv für den Willen, d. h. es giebt demſelben ein Geſetz, wie er handeln ſoll, ohne alle Rückſicht auf jene Antriebe der Sinnlichkeit. Der Grundſatz der Vernunft: Handle nach einer ſolchen Maxime, durch die du wollen kannſt, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, iſt alſo nicht transſcendent,

Digitized by Google

oder überſteigt nicht die Grenzen alles Handelns; ſondern es muſs der Vernunft möglich ſeyn, durch die Idee des Geſetzes im Felde der Erfahrung eine wirkende Urſache zu werden, d. h. moraliſch zu handeln, wider alle ſinnliche Antriebe. Hier, im practiſchen Felde, wird alſo, nach Kants Ausdruck, der Gebrauch der Vernunft, der im ſpeculativen Felde transſcendent iſt, immanent, oder ſie wirkt wirklich in der Erfahrung, durch ihre Grundſätze. Für das practiſche Wollen giebt es alſo wirklich ein abſolutes oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hat, oder in der Erfahrung einen Gegenſtand, obwohl nicht ganz vollkommen, hervorbringt, der unter dieſem Princip enthalten iſt, nehmlich moraliſche, von allem Einfluſſe ſinnlicher Antriebe freie, Handlungen (P. 83.).

Das Uebrige über Grundſatz und Princip ſ. unter dieſer Ueberſchrift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. Einl. A. S. 356 — 359. C. S. 362 — 366. I. Buch. II. Abſchn. S. 379. II. Buch. II. Hauptſt. VIII. Abſchn. S. 536 f. IX. Abſchn. S. 543. f. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 728.
Deſſ. Grundleg. zur Met. der Sitten. S. 17. 50 *)
Deſſ. Critik. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 83.

Anfang der Welt.

S. Anfangen.

Anfangen

zu ſeyn, ſchlechthin, *oriri*, *commencer*, bedeutet das Entſtehen der Subſtanz, ſo daſs ein Zeitpunct vorhergeht, in dem ſie nicht war, welches in der Erfahrung nicht möglich iſt. Denn eine leere Zeit kann nicht wahrgenommen werden, und wir würden daher die Entſtehung der Subſtanz nie wahrnehmen, ſondern uns bloſs bewuſst ſeyn, daſs wir anfingen, die Subſtanz wahrzunehmen; wären aber Dinge vorher vorhanden, ſo daſs wir das Entſtehen von Etwas daran

Digitized by Google

knüpfen könnten, ſo wäre dieſes Etwas, was entſtünde, nicht eine Subſtanz, ſondern das Accidenz einer bereits vorhandenen Subſtanz. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehn, worauf ein Zeitpunct folgen müſste, in dem die Subſtanz, welche verginge, nicht mehr vorhanden wäre, welches ebenfalls in der Erfahrung nicht möglich iſt. Das Entſtehen und Vergehen kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, folglich entſtehen und vergehen in der Erfahrung nur Accidenzen, aber nicht Subſtanzen. Nun beſtehet aber alle Veränderung nur im Entſtehen und Vergehen, folglich wird die Subſtanz durch das Entſtehen und Vergehen der Accidenzen verändert, die Accidenzen aber werden nicht verändert, ſondern wechſeln (M. I. 271. 270. C. 231.).

Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanzen würde es ſogar unmöglich machen, daſs es nur Eine Zeit gäbe. Denn es würden zwei Zeiten neben einander ſeyn, nehmlich diejenige Zeit, welche durch den Wechſel der Accidenzen beſtimmt wird, in welcher die Accidenzen entſtehen und vergehen, oder ihr Daſeyn verflieſst; und diejenige Zeit, in welcher die Subſtanzen wechſeln, entſtünden und vergingen, oder ihr Daſeyn verflöſſe. So beſtimmt das Aufgehen und Untergehen der Sonne, dieſer Wechſel im Verhältniſſe derſelben gegen unſre Erde, durch den Umſchwung der letztern, den Zuſtand der Erde, und dadurch die Zeit derſelben; allein dieſe Zeit ſtünde in gar keiner Verbindung mit der, in welcher die Sonne gänzlich aufhörte zu ſeyn, ſo daſs auch von der Materie derſelben nichts übrig bliebe; wenn nun nach derſelben auch die Erde gänzlich verginge, ſo müſste etwas Beharrliches vorhanden ſeyn, an welchem man dieſen Wechſel (das Vergehen der Sonne und der Erde nach einander) knüpfen könnte, ſo daſs dieſer Wechſel den Zuſtand dieſes Beharrlichen, und dadurch die Zeit beſtimmte. Dann wären aber Sonne und Erde nur Accidenzen dieſes Beharrlichen. Gäbe es aber kein ſolches Beharrliches, ſo wären die (empiriſchen) Zeiten, welche man erfahren könnte, nicht zuſammenhängend. Der Wechſel der Accidenzen der

Digitized by Google

Sonne würde die Zeit der Sonne beſtimmen, ſo lange ſie vorhanden wäre, da aber erſt die Erde nach der Sonne entſtünde, und verginge, ſo würde die Zeit der Erde ebenfalls nur durch ihre Accidenzen beſtimmt werden, beide Zeiten würden aber nicht zuſammenhängen, ſondern es würde zwiſchen beiden eine Zeitlücke ſeyn, weil man die leere Zeit zwiſchen beiden nicht erfahren könnte. Folglich würde das eine ganz andre Zeit ſeyn, in welcher Sonne und Erde nach einander entſtünden und vergingen, als diejenige, in welcher, durch den Umſchwung der Erde um ihre Axe, oder der Sonne um die ihrige, die Zuſtände derſelben verändert werden. Beide Zeiten wären verſchiedene Zeiten, nicht Theile Einer und derſelben Zeit, ſondern Zeiten, die ſich neben einander befinden, oder zugleich wären, ohne doch zu gleicher Zeit zu ſeyn, weil ſie nicht zu Einer und derſelben Zeitreihe gehören; denn während daſs in der Zeit die Accidenzen wechſelten, wechſelten zugleich in einer andern Zeit darneben die Subſtanzen ſelbſt. Das iſt aber ungereimt, denn alle Zeiten ſind nur Theile Einer und derſelben Zeit, und verſchiedene Zeiten können nicht zugleich ſeyn, ſondern ſie müſſen nach einander ſeyn (M. I. 272)*).

Verſchiedene Zeiten können nicht wahrgenommen werden, oder empiriſch d. i. Gegenſtände der Erfahrung werden, ohne etwas Beharrliches, das zu aller Zeit iſt, und wodurch die Theile der empiriſchen Zeit ſo an einander hängen, daſs keine Zeitlücke in der Wahrnehmung entſteht, wodurch auch die Einheit in der Erfahrung, und damit alle Erfahrung, aufhören würde. Folglich iſt die Beharrlichkeit eine nothwen-

*) Das hier angeführte Marginale iſt unrichtig ausgedrückt, und muſs ſo heiſsen: Oder es müſsten zwei verſchiedene empiriſche Zeiten zugleich ſeyn, diejenige, in welcher das Daſeyn der Subſtanzen, und diejenige, in welcher das Daſeyn der Accidenzen verflöſſe, welches ungereimt iſt.

dige Bedingung, unter welcher allein Erſcheinungen als Dinge, oder Gegenſtände in einer möglichen Erfahrung beſtimmbar ſind, oder etwas von ihnen ausgeſagt (prädicirt) werden kann. Denn von dem, was nicht bleibend iſt, kann nichts ausgeſagt werden. Daher müſſen die Accidenzen ſelbſt, z. B. die Bewegung, als bleibend, oder beharrlich, d. i. als Subſtanzen betrachtet werden, wenn ſie der Begriff des Subjects zu Prädicaten in einem möglichen Urtheil ſeyn ſollen. Das Beharrliche nennen wir nun die Subſtanz, welche folglich weder ſchlechthin anfangen, noch vergehen kann (M. I. 273. C. 232).

Die Frage vom Anfange der Subſtanz iſt für die Metaphyſik von der gröſsten Wichtigkeit. Schon in den älteſten Zeiten hat man ſich darüber geſtritten, ob die Welt angefangen habe zu ſeyn, oder ob ſie immer geweſen ſei. Bei dieſem Streit hat man nicht bedacht, daſs dieſes eigentlich der Streit der Vernunft mit dem Verſtande ſei. Die Vernunft fordert nehmlich Vollendung der Reihe, im Rückgang von einem Accidenz zum andern in einer Subſtanz, die nicht weiter Accidenz iſt, (ſ. Anfang. II. c. α). Der Verſtand hingegen fordert, daſs auch das allerletzte Glied noch eine Subſtanz habe, an der ihr Entſtehen geknüpft werden müſſe. Man hat daher mit der Entſcheidung dieſes Streits nie zu Ende kommen können. Nach der critiſchen Philoſophie allein iſt es möglich, ſ. Antinomie 4, A, a, und Zuſammenſetzung. Auch führt uns die Unmöglichkeit eines Anfangs ſchlechthin in der Erfahrung oder ſinnlichen Welt, oder des Anfangs der Subſtanz, auf die Grenzen unſrer Erkenntniſs. Dies ſcheint auch der teleologiſche Zweck der Metaphyſik als Naturanlage in uns zu ſeyn, auſserdem daſs ſie dem Verſtand nie erlaubt, in ſeinen Nachforſchungen ſtille zu ſtehen, ihn auf die Grenzen ſeines Gebiets hinzuweiſen. Denn es kömmt nicht auf uns ab, ob wir die Frage vom Weltanfang aufwerfen wollen oder nicht, ſie liegt nothwendig in unſrer Vernunft, ſie läſst ſich auch nicht abweiſen, ſondern fordert eine genugthuende Antwort, und findet doch dieſe Befriedigung in keiner Erfahrung. Die Sinnenwelt enthält keinen abſoluten Anfang, ſ. Antino-

Digitized by Google

mie 4, A, a. Alle Anfänge in der Sinnenwelt ſind ſubaltern, d. i. ſie ſetzen immer wieder etwas anders voraus. Die Sinnenwelt ſelbſt, als Idee des Ganzen aller Gegenſtände der Erfahrung, iſt kein Object der Erfahrung, ſie kann alſo auch weder anfangen noch vergehen*); aber in der Sinnenwelt entſteht und vergeht alles, was wir wahrnehmen, weil wir nicht die Subſtanz ſelbſt, ſondern nur ihren Zuſtand wahrnehmen, dem wir vermöge unſers Verſtandes etwas Beharrliches oder die Subſtanz unterlegen müſſen, ohne welches ſich das Entſtehen und Vergehen weder wahrnehmen noch denken läſst, und dieſer Zuſtand iſt es, welcher entſteht und vergeht. S. Accidenz.

Die Baumgartenſche Metaphyſik hat den Begriff des Anfangens nicht getroffen, wenn ſie ſagt: es ſei die Veränderung eines Dinges in ein der Zeit nach Gegenwärtiges; denn das Ding, das anfängt, leidet keine Veränderung dadurch, daſs es anfängt, weil es noch nicht vorhanden, und folglich noch kein Ding war.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 231. f.

Angebohren.

S. Hang.

Angebohrne

Vorſtellungen, *ideae innatae*, *conceptus connati*, *idées innées* heiſsen im Gegenſatz gegen erworbene (*conceptus*

*) Es verſteht ſich, daſs hier die Rede iſt von der Welt als Gegenſtand der Erfahrung, die als ſolche ein Inbegriff der Erſcheinungen, und in uns iſt. Wenn uns aber das Moralgeſetz auf eine intelligibele Welt der Dinge an ſich hinführt, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, und auf einen Schöpfer der intelligibeln Welt, ſo iſt das kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern eines Vernunftglaubens, wovon wir aber

Digitized by Google

acquiſiti) ſolche, die in der Seele ſchon vorhanden ſind, ehe noch das Erkenntniſsvermögen iſt in Thätigkeit geſetzt worden. (P. 254.) Die Critik der practiſchen Vernunft verwirft ſie, und behauptet, nur die Anlage, oder die Möglichkeit zu gewiſſen Vorſtellungen in der Seele, welche dann, durch das, zur Bildung der Erfahrungserkenntniſs, in Thätigkeit geſetzte Erkenntniſsvermögen, aus ſich ſelbſt erzeugt, und folglich aus den in dem Gemüth liegenden Geſetzen (dadurch, daſs man bei Gelegenheit der Erfahrung auf ſeine Handlung achtet) abſtrahirt, und folglich erworben werden.*) Das ſind die ſogenannten Vorſtellungen *a priori*, die folglich von den angebohrnen des Plato und andrer Philoſophen wohl unterſchieden werden müſſen. Der Grund oder die Möglichkeit zu dieſen Vorſtellungen iſt allein angebohren. So iſt z. B. die Möglichkeit dazu, daſs wir Anſchauungen des Raums haben können, angebohren, die Anſchauung des Raums ſelbſt aber entſpringt *a priori*, wenn das Gemüth ſolche Eindrücke empfängt, aus denen es vermittelſt jener angebohrnen Anlage äuſſere Objecte bilden muſs. So wird alſo die formale Anſchauung, die man Raum nennt, aus der Receptivität der Sinnlichkeit, durch ihre eigenthümliche, ihr angebohrne Beſchaffenheit erzeugt, wenn ſie durch die Eindrücke, die ſie bekömmt, gleichſam geſchwängert worden. Dieſe Erzeugung der Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, der reinen Verſtandesbegriffe (Categorien) z. B. Exiſtenz, Nothwendigkeit, Subſtanz, Urſache u. ſ. w., und der Vernunftbegriffe (Ideen) z. B. Welt, Gott, Seele, Freiheit u. ſ. w., kann man *acquiſitio ori-*

---

nichts begreifen und verſtehen. Die Schöpfung der Welt wird alſo durch obige Behauptung nicht umgeſtoſsen, denn die Schöpfung betrifft nicht die Erſcheinungen, ſondern die Dinge an ſich.

*) *Conceptus in Metaphyſica obvii quaerendi ſunt in ipſa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, ſed e legibus menti inſitis (attendendo ad eius actiones occaſione experientiae) abſtracti, adeoque acquiſiti.* Kant de mundi ſenſibilis etc. §. 8.

Digitized by Google

ginaria oder eine urſprüngliche Erwerbung, die Erzeugung hingegen der Anſchauungen und Begriffe, welche jenen *a priori* gemäſs ſind, z. B. einer beſtimmten Gröſse, Figur, Urſache, u. ſ. w. *acquiſitio derivativa* oder eine abgeleitete Erwerbung nennen.

In welchem Sinne Plato, Descartes, Malebranche und Leibnitz von angebohrnen Begriffen reden, ſetzt Hiſsman ſo auseinander:

1. Plato behauptete, in der Seele des Menſchen lägen alle menſchlichen Kenntniſſe, die ſie ſchon in einem vergangenen Leben gehabt, und aus demſelben mit in das gegenwärtige Leben herübergebracht habe. Man brauche ſich daher nur einen einzigen Gegenſtand in das Gedächtniſs zurückzurufen, und anhaltend nachzuforſchen, ſo könne man alle damit verbundenen Wahrheiten wiederfinden; denn Unterſuchen und Lernen heiſse weiter nichts, als ſich erinnern. Descartes und Leibnitz*), welche doch auch angebohrne Begriffe behaupteten, verwarfen beide die angeführte Hypotheſe des Plato, die er im Menon und Phädrus aufgeſtellt hat.

2. Plato, Descartes und Malebranche behaupteten, Gott habe der Seele gewiſſe Vorſtellungen ganz entwickelt mitgegeben, oder lieſse die Seele mit ihnen gebohren werden. Nach Leibnitzens Meinung ſind zwar dieſe Vorſtellungen mehr als bloſse Anlagen oder Möglichkeiten zu Vorſtellungen (welches Kants Behauptung iſt), denn ſie liegen in der Seele, wie die Grundſtriche zur künftigen Statüe im Marmor; aber ſie äuſsern ſich doch nicht eher, als bis ſie durch Erfahrung und Raiſonnement entwickelt werden (*Descartes Meditat. de prima Phi-*

*) *Mais cette opinion n'a nul fondement, et il est aiſé de juger que l'ame devoit deja avoir des connoiſſances innées dans l'état précédent, (ſi la préexiſtance avoit lieu) quelque reculé qu'il pût être, tout comme ici: elles devroient donc auſſi venir d'un autre état précédent; ou, elles ſeroient enfin innées ou au moins concréées, ou bien il faudroit aller a l'infini, et faire les ames éternelles, au quel cas ces connoiſſances ſeroient innées en effet, parcequ'elles n'auroient jamais de commencement dans l'ame etc. Leibnitz. Nouv. Eſſ. ſur l'Ent. hum. liv. I. ch. I. p. 35. ed. de Raſpe.*

Digitized by Google

loſoph. Medit. III. und *V. Epiſtol. Part. II. Epist.* 54. — 59. *Princip. philoſ. Part.* I. 5. 13. *Leibnitz Nouv. Eſſ. Liv. I. ch.* 1 — 3. *Liv. II. ch.* 1. *Act. Erudit.* 1684. *p.* 541).

3. Alle vier Philoſophen ſahen ein, daſs man die Entſtehungsart gewiſſer Erkenntniſſe (nehmlich der *a priori*) aus der Erfahrung nicht erklären kann, daher laſſen Plato, Descartes und Malebranche ſie überſinnlich entſtehen, der erſte ſchon vor der Geburt, die beiden letztern, mit der Geburt von der Gottheit anerſchaffen werden. Leibnitz macht zwar auch die Seele zur Quelle derſelben, will aber, daſs ſie erſt durch Hinzukunft ſinnlicher Eindrücke und des Raiſonnements entwickelt werden.

4. Alle Vertheidiger der angebohrnen Vorſtellungen vom Plato bis auf Leibnitz hielten es für einen Beweis einer angebohrnen Wahrheit, wenn ſie vom ganzen oder gröſsten Theil des menſchlichen Geſchlechts geglaubt wird. Leibnitz verwarf dieſen Beweis, und ſagte, der durchgängige Beifall des menſchlichen Geſchlechts ſei höchſtens eine Anzeige*), aber keine Demonſtration eines angebohrnen Grundſatzes, deſſen entſcheidender Beweis einzig darin zu ſuchen ſei, daſs ſeine Gewiſsheit bloſs auf dem, was in uns iſt (dem innern Bewuſstſeyn) beruhet.

5. Vor Leibnitz hatten alle angebohrne Begriffe und Grundſätze das Privilegium, ohne Beweis überall für wahr zu paſſiren. Leibnitz räumte ihnen dieſen groſsen Vorzug nicht ein, und drang vielmehr auf eine Demonſtration derſelben.*)

6. Locke verwarf alle angebohrnen Vorſtellungen, ſelbſt alle Anlage oder Möglichkeit dazu, und ſuchte, wie Epicur, alle Erkenntniſs (auch die *a priori*) von der Erfahrung abzuleiten (*Eſſ. conc. l'Ent humain. L. I.*)

---

*) *Pour moi, je me ſers du conſentement univerſel non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation, car les verités innées, priſes pour la lumiere naturelle de la raiſon, portent leurs caracteres avec elles comme la geometrie, car elles ſont enve-*

Digitized by Google

7. Kant verwirft ebenfalls alle angebohrnen Vorſtellungen*), behauptet aber eine Anlage oder Möglichkeit dazu im Erkenntnifsvermögen des Menſchen, woraus ſie bei Gelegenheit der Erfahrung entſpringen, und daher nicht angebohrne Vorſtellungen, ſondern Vorſtellungen *a priori* genannt werden müſſen (Ueber eine neue Entdeck. S. 68. f.)

Hifsmann. Bemerkungen über einige Regeln für den Geſchichtsſchr. philoſoph. Syſt. über Dutens Unterſ. und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibnitz, im Teutſch. Merk. 1777. October II. S. 22—52.

Angebot,

das Angebot, *oblatio*, *l'offerte*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch bei einem Vertrag dem Andern bekannt gemacht wird, worüber man mit ihm einen Vertrag ſchlieſsen will. Bei einem, jeden Vertrage ſind nehmlich zwei Perſonen, eine, welche etwas verſpricht, und die der Promittent heifst, und eine, der etwas verſprochen wird, welche der Promiſſar genannt wird. Der Vertrag fängt ſich nun damit an, daſs er vorbereitet wird, welches das Tractiren heifst. Dieſes Tractiren beſtehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen das Angebot der erſte iſt. Dieſes beſtehet alſo darin, daſs der Promittent dem Promiſſar etwas anbietet, oder

---

lopées dans les principes immediats, que vous reconnoiſſés vous mêmes pour inconteſtables. Leibnitz. Nouv. Eſſ. ſur l'Entend. hum. liv. I. ch. 2. p. 55.

*) *Tandem quaſi ſponte cuilibet oboritur quaeſtio, utrum conceptus uterque (temporis ac ſpatii) ſit connatus an acquiſitus. Poſterius quidem per demonſtrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam ſternit philoſophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem cauſſae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum conceptus uterque procul dubio acquiſitus est. Kant de mundi ſenſibilis etc. §. 15.*

erklärt (ſagt), daſs er mit ihm worüber einen Vertrag ſchlieſsen will. Der Verkäufer z. B. bietet, entweder mit Worten, oder ſtillſchweigend, ſeine Waare an. Der Verkäufer auf dem Markte ſitzt da, um ſeine Waare zu verkaufen, welches ein ſtillſchweigendes Angebot iſt; jeder Kaufmann übt dieſen rechtlichen Act der Willkühr ſchon dadurch aus, wenn er ſich das Recht zu handeln erwirbt, d. i. ſich vom Staate für einen gültigen Kaufmann erklären läſst*) (ſich, nach einem Magdeburgſchen Kunſtausdruck, vollſtändig macht, vermuthlich, weil es das letzte iſt, was auſser dem Lernen u. ſ. w geſchehen muſs, um ein Kaufmann zu werden, wodurch er dann in die Kaufmannſchaft, oder die Geſellſchaft der Kaufleute überhaupt, oder auch nur eines gewiſſen Theils derſelben aufgenommen wird). Das Angebot heiſst auch das Anerbieten, und iſt eine Declaration oder Willenserklärung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 2. Abſchn. §. 19. S. 98.

Angebotene,

das Angebotene, *oblatum*. Dasjenige, worüber ein Vertrag gemacht wird (K. 98). Es hat den Namen von dem erſten Act der freien Willkühr bei einem Vertrage, dem Angebot, ſ. Angebot. Dasjenige alſo, was einer bei einem Vertrag anbietet, z. B. das Pferd, welches der Roſshändler verkaufen will, iſt das Angebotene. Dieſes muſs der, dem es angeboten wird, erſt billigen, es muſs ihm (dem Promiſſar) angenehm ſeyn, ſonſt kann es nicht zum Abſchlieſsen des Vertrags kommen. Billigt er aber das Angebotene, ſo iſt das Tractiren zu Ende, aber noch nichts von beiden Seiten erworben, ſondern beide Theile gehen nun erſt zu den Acten des

*) Zwar kann Jemand ſich auch aufnehmen laſſen, um gewiſſe Vorrechte zu genieſsen; dieſes iſt aber eine Ausnahme von der Regel.

Digitized by Google

Abſchlieſsens über, welche das Verſprechen von der einen und das Annehmen von der andern Seite ſind.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 2. Abſchn. §. 19. S. 98.

Angenehm,

iucundum, agréable. Diejenige Beſchaffenheit eines Gegenſtandes der Sinnlichkeit, vermöge der er zum Begehren deſſelben reitzt, oder das Angenehme iſt ein Object, das vermittelſt der Empfindung (dadurch, daſs ſie in die Sinne fällt) auf das Begehrungsvermögen Einfluſs hat, und daſſelbe zum Begehren des Objects beſtimmt, oder auch dasjenige, was den Sinnen in der Empfindung (als ſinnliche Vorſtellung) gefällt, was vergnügt oder ergötzt (*delectat*). Denn eben dadurch, daſs etwas den Sinnen in der Empfindung gefällt, beſtimmt es das Begehrungsvermögen zum Begehren des (angenehmen) Gegenſtandes (C. 576. 21. 7.).

2. Angenehm kann aber ein Gegenſtand nicht Jedermann ſeyn, und daher kann nicht ein Jeder den Gegenſtand begehren. Wenn nehmlich das Begehrungsvermögen ſoll ſo beſchaffen ſeyn, daſs es einen gewiſſen ſinnlichen Gegenſtand begehren ſoll, ſo muſs daſſelbe von den Empfindungen, die der Gegenſtand, dadurch, daſs er das Gemüth afficirt, in demſelben hervorbringt, abhängen, d. h. die Empfindung verhält ſich zur Begehrung oder Begierde wie die Urſache zur Wirkung. Die Wirkung muſs aber nothwendig auf die Urſache folgen, ſo wie alſo der Eindruck des Gegenſtandes auf das Gemüth, welcher Empfindung heiſst, entſteht, ſo entſteht auch die Begehrung. Dieſe Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Empfindung heiſst die Neigung. Allein die Empfindung würde die Begehrung nicht unmittelbar hervorbringen, wenn nicht auch in dem Gemüth eine Anlage dazu da wäre, das Object zu begehren, welche wirkſam wird durch die Empfindung. Dieſe Anlage heiſst der Naturtrieb. Sobald dieſer Naturtrieb einmal durch den Einfluſs eines Gegen-

Digitized by Google

ſtandes geweckt oder in Wirkſamkeit geſetzt iſt, ſo beſtimmt er das Begehrungsvermögen zum Begehren, das Begehrungsvermögen bedarf des Gegenſtandes, und dieſe Beſtimmung des Begehrungsvermögens heiſst das Bedürfniſs, in ſubjectiver Bedeutung; aber auch den Gegenſtand, den das Begehrungsvermögen begehrt, nennt man ein Bedürfniſs, in objectiver Bedeutung. Alle Subjecte, für welche Gegenſtände angenehm ſind, fühlen ein Bedürfniſs derſelben, und dieſe Gegenſtände ſind für ſie Bedürfniſſe. Der angenehme Gegenſtand läſst aber dem bedürftigen Subject keine Freiheit, ſich ſelbſt irgend woraus einen Gegenſtand der Luſt zu machen, es iſt dabei keine Wahl (M. II. 458). Das Intereſſe der Sinne zwingt den Beifall ab, es iſt unmöglich für dasjenige Subject, welches ein ſinnliches Wohlgefallen an der Exiſtenz eines Objects hat, daſſelbe nach Willkühr nicht mehr angenehm zu finden; obwohl der angenehmſte Gegenſtand dem Subject, dem er ſo angenehm iſt, unangenehm und widerlich gemacht werden kann, entweder durch die Phantaſie oder eine andere Modificirung der Sinnenorgane. Daſs nun ein Subject dieſen oder jenen Naturtrieb hat, gehört zu der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben, folglich auch, daſs ihm ein Gegenſtand angenehm iſt oder nicht. Die Annehmlichkeit, oder die Beſchaffenheit, daſs etwas angenehm iſt, iſt nicht bloſs in dem angenehmen Gegenſtande, ſondern zugleich in der Beſchaffenheit, des Subjects, dem ein Gegenſtand angenehm iſt, gegründet, folglich kann einem Subject ein Gegenſtand angenehm ſeyn, der einem andern unangenehm, einem dritten gleichgültig iſt (G. 38. *).

3. In Anſehung des Angenehmen beſcheidet ſich alſo ein Jeder, daſs ſein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl, nehmlich ſein beſonderes, individuelles Gefühl gründet, und wodurch es möglich wird, daſs ihm der Gegenſtand gefällt, ſich auch bloſs auf ſeine Perſon einſchränke. Man ſollte daher nicht ſagen, der Canarienſect iſt angenehm, der Faſan iſt wohlſchmeckend, ſondern er iſt mir angenehm, für meinen Geſchmack wohlſchmeckend. Und ſo nicht allein im Geſchmack der Zunge, des Gau-

Digitized by Google

mens, sondern auch dem, was für die Augen und Ohren jedem angenehm ist. Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem andern todt und erstorben; dem einen gefällt roth am besten, dem andern blau; der eine sieht für jeden Gegenstand eine eigene bestimmte Farbe gern, der andere möchte, dass eine Anzahl Gegenstände alle seine Lieblingsfarbe hätten. Man findet, dass Einer den Ton der Blaseinstrumente, der Andre den der Saiteninstrumente, der Dritte Trommeln und Pauken vorzieht. Man kann also nicht darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht, denn was dem Einen angenehm ist, das ist dem Andern unangenehm (M. II. 461). Gleichwohl findet man auch, dass manches Object vielen Menschen angenehm ist, allein dieses giebt doch nur die Erfahrung, man kann daher nicht in absoluter, sondern nur in comparativer Bedeutung sagen, dass diese Objecte allgemein angenehm sind, d. h. die meisten Menschen, oder auch vielleicht alle, an denen man die Wahrnehmung bisher anstellte, fanden das Object angenehm. Eine solche Allgemeinheit heisst besser Einhelligkeit. Nach dieser Einhelligkeit sagt man dann wohl, der Fasan ist wohlschmeckend, und wer das nicht zugiebt, hat keinen feinen Geschmack, d. h. sein Geschmacksorgan ist nicht geübt genug, das wohlschmeckend zu finden, was die meisten im Wohlschmack geübten Zungen wohlschmeckend finden. Diese Einhelligkeit giebt also keine universalen Regeln, d. h. solche, von denen keine Ausnahme gilt, sondern nur generale, oder solche, die in den meisten Fällen gelten. Mit dem Schönen und Guten ist es hierin ganz anders. Niemand gründet sein Urtheil, dass etwas schön oder gut sei, auf sein individuelles Gefühl, das ihm allein eigen ist, sondern in Ansehung des Schönen fordert ein Jeder, dass alle Menschen, wie er, Wohlgefallen an dem Object, welches er für schön erklärt, finden sollen; und in Ansehung des Guten fordert ein Jeder, dass alle Menschen, wie er, das für gut erkennen sollen, was er dafür erkennt. Niemand wird sagen, das ist mir schön, oder das finde ich nur zu einem gewissen Zweck nützlich, oder das ist nur für mich sittlich gut (M. II, 462, 463. U. 18. U. 20.).

Digitized by Google

4. Ist dem Subject der Gegenstand angenehm, so ist ihm auch das Daseyn des Gegenstandes angenehm. Diese Annehmlichkeit des Daseyns eines Gegenstandes heifst das Interesse an demselben, und der Gegenstand interessirt mich, wenn sein Daseyn mir angenehm ist. Wer aber aus Interesse handelt, der hat es sich zur Regel gemacht, seine Handlung nach der Annehmlichkeit einzurichten, die das Daseyn eines Objects für ihn hat; daher heifst die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von einer solchen Regel auch das Interesse, und wenn er so handelt, so sagt man, er handelt interessirt. (U. 9).

Das Angenehme ist auch hierin vom Schönen und vom Guten unterschieden. Wenn der Gegenstand so beschaffen ist, dafs er blofs mein Wohlgefallen an demselben rege macht, ohne dafs das Daseyn desselben Einflufs auf mein Gefühl der Lust hat, so ist der Gegenstand schön, interessirt aber der Gegenstand, so ist er angenehm. Bei dem schönen Gegenstande habe ich blofs ein Wohlgefallen an dem Gegenstande. Die Existenz des Gegenstandes aber kann mir gleichgültig oder gar zuwider seyn, z. B. die eines schönen Pallastes, der vom Schweifs der Unterthanen erbauet ist. Ein solches Wohlgefallen drücke ich dadurch aus, dafs ich sage: der Gegenstand gefällt mir. Der angenehme Gegenstand hat hingegen Einflufs auf meinen Zustand, oder macht mein Interesse rege, und dieses drücke ich dadurch aus, dafs ich sage: er vergnügt mich (U. 7.). Das erste Urtheil drückt den Beifall aus, den ich dem schönen Gegenstande geben mufs, das zweite aber giebt die Neigung an, die das Daseyn des Gegenstandes zu demselben in mir erzeugt. Ist der Gegenstand aber in einem hohen Grade angenehm, so ist das Vergnügen, das er macht, so innig, dafs das Subject sogar nicht einmal gern über ihn urtheilt, sondern nur das innige Vergnügen fühlt, welches geniefsen genannt wird, und dessen auch vernunftlose Thiere fähig sind, dahingegen der Genufs des Wohlgefallens am Schönen vornehmlich im Urtheil

Digitized by Google

beſtehet, deſſen nur vernünftige Weſen fähig ſind (M. II. 450. 457. U. 15.).

Wenn der Gegenſtand gut iſt, ſo hat ebenfalls das Daſeyn deſſelben auf mein Gefühl der Luſt Einfluſs, aber das Daſeyn gefällt dann nicht vermittelſt der Empfindung (als etwas, das in die Sinne fällt), ſondern vermittelſt eines Begriffs (als etwas im Verſtande vorhandenes, es ſei nun vermittelſt des Begriffs, daſs es Mittel zu einem Zweck iſt, oder, daſs es an ſich gut iſt, im erſten Fall iſt es das Nützliche, im zweiten das ſittlich Gute). Das Angenehme gefällt alſo durch Empfindung, das Schöne durch Reflexion, das Nützliche durch den Begriff vom Object, daſs es wozu gut iſt, das Gute (M. II. 456) durch den Begriff vom Object, daſs es an ſich gut iſt (M. II. 457. 452. U. 10.). Zwar ſcheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu ſeyn. Man gebraucht nehmlich gemeiniglich dauerhaft angenehm und gut als gleichbedeutend. So ſagt man von einem Eſſen, was dem Geſchmack ſtets angenehm iſt, es ſchmeckt gut, und verſteht darunter, daſs dem ſo Urtheilenden der Geſchmack des Eſſens jedesmal angenehm ſei. Allein eigentlich iſt das unbeſtimmt und fehlerhaft geſprochen, denn gut iſt das Wort, das entweder das bezeichnet, was das Moralgeſetz billigt, das ſittlich Gute, oder das, was zu einem Zweck taugt; beides aber iſt nicht das, was durch gut ſchmecken ausgedrückt werden ſoll, nehmlich daſs es dem Geſchmack unmittelbar gefällt. Man könnte zwar auch ſagen, die wohlſchmeckende Speiſe ſei zweckmäſsig für den Geſchmack; allein das verſtehet man nicht darunter, wenn man ſagt, daſs ſie gut ſchmeckt, welches man ſchon daraus ſieht, daſs man nicht ſagen kann, ſie ſchmeckt nützlich, ſondern ſie iſt nützlich. Der Unterſchied beſteht nehmlich darinn, daſs wenn gut, im Sinne des Nützlichen, von der wohlſchmeckenden Speiſe gebraucht werden ſoll, ſo bringe ich dieſe erſt unter ein Vernunftprincip vermittelſt des Begriffs eines Zwecks. Geſetzt, wir wollten z. B. dieſen Abend eine leckere Mahlzeit halten, und uns durch unſere Gaumen vergnügen, ſo haben

wir einen Zweck. Wer aber den Zweck will, der will auch die Mittel. Will ich mich durch den Gaumen vergnügen, so muſs ich nicht was wohlriechendes oder wohlklingendes, sondern wohlschmeckendes eſſen. Das sind Vernunftprincipien der Willensbestimmung nach Zwecken. Nun weiſs ich, ein Fasan ist wohlschmeckend, er taugt also zu meinem Zweck, und wird mir, wenn ich ihn habe, zu meinem Vorhaben nützlich seyn. Aber dadurch, daſs er zu meinem Zweck dient, ist er nicht angenehm, wohl aber dient er dadurch, daſs er dem Geschmack angenehm ist, zu meinem Zweck. Hier brauchte ich also Verstand und Urtheilskraft, um den Fasan für nützlich zu erklären, oder für gut dazu, mich durch den Gaumen zu vergnügen; aber ihn für angenehm zu erklären, bedarf es keines Begriffs von Mittel oder Zweck, sondern bloſs, daſs ich den Fasan koste und schmecke, und daſs ich weiſs, daſs dasjenige, was mir unmittelbar (ohne Begriffe z. B. des Zwecks oder der Sittlichkeit dazu nöthig zu haben) gefällt, wenn ichs schmecke, angenehm heiſst (M. II. 455. U. 11.).

5. Selbst in den gemeinsten Reden macht man diesen Unterschied. Ein Kind will noch von einer Speise eſſen, ein Beweis, daſs ihm die Speise angenehm ist, daſs sie seiner Zunge und seinem Gaumen behagt; allein die Mutter schlägt es ab, ihm noch von der Speise zu geben, mit den Worten, es ist nicht gut, und will damit sagen, es könnte dir schädlich seyn, schlimme Folgen für deine Gesundheit haben, wenn du noch davon äſsest. So kann also etwas angenehm seyn, und dennoch einen Zweck vernichten, d. h. schädlich oder nicht gut seyn. Rhabarber ist unangenehm für vieler Menschen Geschmack, und dennoch gut, nehmlich für den, welchem die Gesundheit Zweck ist, sie ist nützlich oder unsrer Gesundheit zuträglich. (M. II. 454).

6. Wir haben also nun die unterscheidenden Merkmale des Angenehmen gefunden, nehmlich wenn etwas angenehm ist, so

Digitized by Google

a. darf es nicht gerade Jedermann gefallen (2), ſondern das Vergnügen, das es verurſacht, iſt nicht allgemein (3);

b. das Daſeyn des angenehmen Gegenſtandes iſt ebenfalls angenehm, oder der Gegenſtand intereſſirt (4. 5).

c. der Gegenſtand und das Daſeyn deſſelben vergnügen unmittelbar, ohne Reflexion und ohne Begriff (4. 5).

Das Vermögen, in Beurtheilung des Angenehmen mit mehrern zuſammenzuſtimmen (oder der Einhelligkeit darin (3).) heiſst der Sinnengeſchmack. Ein Jeder hat aber ſeinen eigenen Sinnengeſchmack, weil es ein Urtheil über einen Gegenſtand in Anſehung ſeines Verhältniſſes zum Gefühl iſt, welches nur ſubjectiv iſt, und bloſs comparative Allgemeinheit oder Einhelligkeit giebt (3) (M. II. 465).

7. Das Angenehme iſt, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Daher ſind die angenehmen Gefühle nur dem Grade nach verſchieden, und darauf beziehen ſich auch ihre verſchiedenen Namen, z. B. anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. ſ. w. deren Beſchaffenheit die empiriſche Pſychologie unterſucht. Es kömmt folglich bei Beurtheilung des Einfluſſes deſſelben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize und gleichſam nur auf die Maſſe der angenehmen Empfindung an, und dieſe läſst ſich alſo durch nichts als nur durch die Quantität verſtändlich machen. Dennoch kann ein Jeder für ſich ſelbſt eine Tafel der angenehmen Objecte, geordnet nach der Anzahl ihrer Reize, ſeinen eigenen Gefühlen nach, entwerfen. Eine ſolche Tafel würde alſo für jedes Subject anders ausſehen, oder die Objecte würden in jeder derſelben in einer andern Ordnung auf einander folgen, eben weil die beſondere Modification der Sinnenorgane eines jeden Individui die Annehmlichkeit beſtimmt. Es hängt dieſe Ordnung ſogar von dem Zuſtande ab, worin ſich das Subject befindet, z. B. eine Tafel über den Wohlgeſchmack des Obſtes würde ganz anders ausſehen, wenn ſie wäre entworfen worden, da das Subject durſtete, als da es hungerte. Denn im erſten Fall würden

Digitized by Google

die saftreichen Früchte der Zahl der Reize nach oben an stehen, im letztern Falle hingegen die mehlreichen oder mufsigten. Eben so würde der Weinkenner die Weine nicht immer nach derselben Ordnung auf einander folgen lassen, sondern nach dem Zustande, worin sich seine Zunge jedesmal befände. U. 113.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. S 576.
Dessen Grundl. zur Met. der Sitten. S. 38 *)
Dessen Critik der Urtheilskraft I. Th. §. 3. S. 7. ff. §. 4. S. 10. ff. §. 5. S. 14. ff. §. 7. S. 18. ff.

Animalisch.

S. Animalität.

Animalität,

animalitas, la vie animale. So heifst das Leben in der Materie, oder diejenige Beschaffenheit derselben, dafs sie aus einem innern Princip zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden kann. Wenn die Materie so beschaffen ist, dafs sie ohne Einwirkung einer andern Materie aus der Ruhe in Bewegung, oder umgekehrt, aus der Bewegung in Ruhe gesetzt wird, so ist sie animalisch (C. 403), so ist z. B. alles Vergnügen ein animalisches Gefühl, d. h. ein Gefühl in der Materie, das den Grund der Veränderung des Zustandes eines Körpers, aus der Ruhe in die Bewegung, oder umgekehrt, enthält. Da wir nun kein anderes inneres Princip, oder innern Grund kennen, der den Zustand einer Substanz verändern könnte, als das Begehren, das Begehren aber nicht im äufsern Sinn ist: so sind wir genöthigt, in jeder Materie, in so weit sie animalisch ist, ein Begehrungsvermögen vorauszusetzen. Folglich ist alle Materie, als solche, eigentlich leblos, weil Materie etwas im äufsern Sinn befindliches ist. Finden wir aber eine Materie, welche animalisch ist, so müssen wir ihr einen Grund der Animalität, ein Lebensprincip beilegen, welches daher nicht etwas in der Materie seyn kann, son-

Digitized by Google

dern ein in einem innern Sinn befindliches und mit der Materie nicht räumlich, sondern virtualiter (der Wirkung nach) verknüpftes Begehren. Ein solcher innerer Grund der Veränderung des Zustandes der Materie heifst ihr Lebensprincip, oder ihre Seele, und eine begrenzte Materie oder ein Körper mit einer Seele virtualiter verknüpft, ein lebendes Wesen. S. Materie, Seele.

2. Die Animalität eines Körpers aber, oder diejenige Beschaffenheit desselben, dafs er aus einem innern Princip in Bewegung gesetzt werden kann, bestehet in zwei Stücken, worin er sich von jedem andern Körper, der nur durch äufsere Einwirkung eines andern Körpers aufser ihm, also nur mechanisch in Bewegung gesetzt werden kann, unterscheidet, in der Irritabilität und Sensibilität.

a. Die Irritabilität oder Reizbarkeit ist eine ganz besondere und eigenthümliche Kraft der thierischen Muskelfasern, welche den thierischen Körper der willkührlichen Bewegung fähig macht. Sie ist das eine vermittelnde Princip, wodurch dem Lebensprincip im innern Sinne die Veränderung des Zustandes des thierischen Körpers zur Bewegung oder Ruhe möglich wird. Man kann sie daher die Thierkraft nennen.

b. Die Sensibilität oder Fühlbarkeit ist eine ganz besondere und eigenthümliche Kraft der Nerven, welche die thierischen Körper der äufsern und innern Eindrücke und folglich der Empfindung fähig macht. Sie ist das zweite vermittelnde Princip zwischen dem innern Lebensprincip und der Materie, und da durch sie allein Vorstellungen möglich werden, und sie auch Vorstellungen vorausfetzt, so kann sie die Seelenkraft heifsen.

Kant. Crit. der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. 403.
Deff. Crit. der Urtheilskraft. I. Th. §. 53. Anmerkung S. 225.

Anlage,

Dispoſition, *dispoſitio*, *dispoſition*. Die Beſtandſtücke und die Formen ihrer Verbindung, die zu etwas erforderlich ſind, z. B. die Anlagen des Menſchen ſind die Beſtandſtücke, die dazu erforderlich ſind, um ein Menſch zu ſeyn, und die Formen ihrer Verbindung. Sie iſt urſprünglich, wenn ſie zu der Möglichkeit eines ſolchen Weſens nothwendig gehört; wenn das Weſen aber auch ohne dieſelbe möglich wäre, ſo iſt die Anlage zufällig (R. 18).

Anlagen des Menſchen zum Begehren.

1. Man kann die Anlagen des Menſchen, die ſich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen, auf drei Klaſſen, als Elemente deſſen, wozu der Menſch beſtimmt iſt, bringen, nehmlich die Anlage (R. 13)

a) für die Thierheit des Menſchen, als eines lebenden;

b) für die Menſchheit des Menſchen, als eines vernünftigen;

c) für die Perſönlichkeit des Menſchen, als eines der Zurechnung fähigen Weſens (R. 14.).

Anmerk. Die letzte iſt nicht ſchon im Begriff der zweiten enthalten, ſondern muſs nothwendig als eine beſondere Anlage betrachtet werden; denn daraus, daſs einer Vernunft zu ſpeculiren hat, folgt noch nicht das Vermögen einer practiſchen Vernunft, oder ſich unmittelbar durch die Vorſtellung des Geſetzes, ohne alle Rückſicht auf Vortheil oder Schaden, bloſs um des Geſetzes ſelbſt willen zum Handeln beſtimmen zu laſſen.

2. Die Anlage für die Thierheit des Menſchen, oder die Möglichkeit deſſelben zu leben, kann man unter dem allgemeinen Titel der phyſiſchen und bloſs mechaniſchen Selbſtliebe, d. i. einer ſolchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Eine ſolche mechaniſche Selbſtliebe haben daher auch die unvernünftigen Thiere, ſie nähren ſich, pflanzen ſich fort und leben in Gemeinſchaft mit andern Thieren. Sie iſt dreifach:

Digitized by Google

a) zur Erhaltung ſeiner ſelbſt;
b) zur Fortpflanzung ſeiner Art;
c) zur Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen. (R. 14.)

3. Die Anlagen für die Menſchheit, oder die Möglichkeit des Menſchen vernünftig zu leben und mit Ueberlegung zu handeln (zur Klugheit), können auf den allgemeinen Titel der zwar phyſiſchen, aber doch vergleichenden Selbſtliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; ſich nehmlich nun in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Dem Menſchen muſs es nehmlich, durch die Einrichtung ſeiner Natur, möglich ſeyn, geneigt und fähig zu werden, ſeinen Zuſtand mit dem Zuſtande andrer Menſchen zuſammen zu halten, um zu beurtheilen, ob dieſe oder Er ihren Naturtrieben beſſer genugthun, oder ſie beſſer befriedigen, und wer alſo unter ihnen der glücklichſte iſt. Von dieſer vergleichenden Selbſtliebe rührt die Neigung her, ſich in der Meinung Anderer einen Werth zu verſchaffen, oder der Trieb nach Ehre; und zwar urſprünglich bloſs der der Gleichheit (ein Menſch will ſo viel ſeyn als jeder Anderer): keinem über ſich Ueberlegenheit zu verſtatten, mit einer beſtändigen Beſorgniſs verbunden, daſs Andere darnach ſtreben möchten; woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entſpringt, ſich über Andere eine Ueberlegenheit zu erwerben, ſich über Andere zu erheben, und dieſe unter ſich hinabzuſetzen. Man ſieht hier alſo die Anlage zur Eiferſucht und Nebenbuhlerei (R. 15.)

4. Die Anlage für die Perſönlichkeit, oder die Möglichkeit zur Moralität, iſt die Empfänglichkeit der Achtung für das moraliſche Geſetz, als einer für ſich hinreichenden Triebfeder. Solche Anlage iſt das moraliſche Gefühl, welches, wenn es Triebfeder der Willkühr wird, zugleich Zweck dieſer Naturanlage wird; von ihr rührt alſo der gute Character her, oder diejenige Beſchaffenheit der Willkühr, daſs ſie das moraliſche Gefühl in ihre Maxime aufgenommen hat, welche Beſchaffenheit, wie über-

Digitized by Google

haupt jeder Character der freien Willkühr, etwas iſt, das nur erworben werden kann, deſſen Möglichkeit aber auf unſrer Natur beruhet, oder wozu die Anlage in uns vorhanden ſeyn muſs (R. 16).

5. Dieſe drei Anlagen können nun nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachtet werden. Die erſte (2) hat keine Vernunft, die zweite (3) nur pragmatiſche, oder andern Triebfedern dienſtbare, die dritte (4) aber allein für ſich ſelbſt practiſche, d. i. unbedingt geſetzgebende Vernunft zur Wurzel. Allein dieſe Anlagen im Menſchen ſind nicht allein (negativ) gut, ſie widerſtreiten nicht dem moraliſchen Geſetze, ſondern ſie ſind auch Anlagen zum Guten, ſie befördern die Befolgung des Geſetzes. Dieſe Anlagen gehören auch zur Möglichkeit der menſchlichen Natur, und ſind alſo urſprünglich. Die beiden erſtern kann der Menſch zweckwidrig gebrauchen, aber nicht vertilgen.

6. Wenn wir nehmlich die Anlage zur Thierheit (2) betrachten, ſo finden wir, daſs ſie zwar nicht die Wurzel von Laſtern ſei, daſs aber doch durch die Willkühr Laſter auf ſie gepfropft werden, und ſo aus ihr entſprieſsen können. Man kann ſie Laſter der Rohigkeit der Natur heiſsen. Dieſer Laſter giebt es, nach der dreifachen Anlage zur Thierheit, eigentlich drei, welche hernach, nach der phyſiologiſchen Beſchaffenheit des Menſchen und ſeinen Verhältniſſen zu den übrigen Menſchen, Modificationen leiden, nehmlich:

a) die Völlerei, oder die zweckwidrige Befriedigung des Erhaltungstriebes, wider das Moralgeſetz;

b) die Wolluſt, oder die zweckwidrige Befriedigung des Fortpflanzungstriebes, wider das Moralgeſetz.

c) die wilde Geſetzloſigkeit, oder die zweckwidrige Befriedigung des Geſelligkeitstriebes, wider das Moralgeſetz (R. 15).

Dieſe Laſter heiſsen in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzwecke viehiſche Laſter, weil derjenige, der ſich ihnen überläſst, auf die beiden übrigen Anlagen gar keine Rückſicht weiter nimmt. Da man aber doch

Digitized by Google

weiſs, daſs ſelbſt bei ſolchen Menſchen, die wir viehiſche nennen, noch Klugheit und moraliſches Gefühl anzutreffen iſt, ſo kann man es wohl als möglich anſehen, daſs unter jeder Hinabſinkung zum Vieh noch eine tiefere ſeyn könne, und alſo iſt die höchſte Abweichung nur eine Idee, die im hohen Grade bei Menſchen als erreicht angeſehen wird. Es läſst ſich hierauf eine Eintheilung der Pflichten gründen, welche den viehiſchen Laſtern entgegen geſetzt ſind, daher giebt es auch drei Tugenden, nehmlich: Nüchternheit, Keuſchheit und Gerechtigkeit.

7. Wenn wir die Anlage für die Menſchheit betrachten, ſo finden wir wiederum, daſs ſie nicht die Wurzel von Laſtern ſei, aber doch Laſter, vermittelſt der Willkühr und vergleichenden Vernunft (welche nehmlich bloſs ſpeculirend iſt, und nichts vom Moralgeſetz weiſs, als welches zur Anlage für die Perſönlichkeit gehört), darauf gepfropft werden können. Dieſe Laſter ſind die der geheimen und offenbaren Feindſeligkeit. Sie entſtehen, wenn der Menſch beſorgt, daſs Andere ſich bemühen, ſich eine verhaſste Ueberlegenheit über ihn zu verſchaffen. Dann entſteht die Neigung in ihm, der Sicherheit halben, ſich eine Ueberlegenheit über diejenigen zu verſchaffen, die ſich darum bemühen, als Vorbauungsmittel gegen den Erfolg dieſer Bemühungen. Die Idee eines ſolchen Wetteifers iſt an ſich nichts böſes, ſie ſchlieſst die Wechſelliebe nicht aus, und ihr Naturzweck iſt eigentlich, als Triebfeder zur Cultur zu dienen. S. Cultur. Sie wird nur böſe, wenn ſie mit Uebertretung des Moralgeſetzes ausgeführt wird; dann entſtehen Laſter, die in ihren höchſten Abweichungen vom Naturzwecke alle Wechſelliebe ausſchlieſsen und teufliſche Laſter heiſsen. (R. 16.).

8. Wenn wir die Anlage für die Perſönlichkeit betrachten, ſo finden wir, daſs keine Laſter aus ihr entſprieſſen und auf ſie gepfropft werden können, aber daſs ſie doch die Möglichkeit zur Unmoralität, ſo wie zur Moralität enthalte. Die Idee des moraliſchen Geſetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Perſönlichkeit nennen. Sie iſt die

Digitized by Google

Perſönlichkeit ſelbſt (die Idee der Menſchheit als eines Dinges an ſich, folglich ganz intellectuell betrachtet). Das iſt etwas, das nur erworben werden kann, deſſen Möglichkeit aber, d. i. die Anlage dazu, dennoch in unſrer Natur vorhanden ſeyn muſs, worauf aber ſchlechterdings nichts Böſes gepfropft werden kann. Dieſe Anlage iſt die Möglichkeit, die Achtung fürs Geſetz in unſre Maxime aufzunehmen. Dieſes iſt eine Anlage zur Perſönlichkeit und noch nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern ein ſubjectiver Grund derſelben, ein Zuſatz zur Perſönlichkeit. Dieſe Anlage iſt daher auch nicht der Grund einzelner Tugenden oder Laſter, ſondern der Moralität oder Sittlichkeit überhaupt, ohne ſie wäre der Menſch weder moraliſch noch unmoraliſch. (R. 17).

Der Menſch hat noch mehrere Anlagen, z. B. ſeine Anlagen zum Dichten, zur Malerei, überhaupt zu den Künſten, Wiſſenſchaften u. ſ. w. Hier iſt aber nur die Rede von den Anlagen des Menſchen, die ſich auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

Kant. Religion innerhalb der Grenzen. I. Stück. 1. S. 15.
Jacob. Philoſ. Sittenlehre. 3. Th. 1. Hauptſt. 7. Abſchn. §. 414 — 416.
Deſſelb. Krit. Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphyſik. Halle 1788. §. 175. S. 124.
Locke Eſſai concernant l'Entendement. liv. II. ch. XXII. §. 10.

Anleihe,

mutuum, prêt. Die Veräuſserung einer Sache, unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten, z. B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld (K. 120). Wenn ich nehmlich einem Ackermann das Getraide zu ſeiner Ausſaat gebe, unter der Bedingung, daſs er mir daſſelbe nach der Ernte wieder gebe, ſo iſt das eine Anleihe dieſes Getraides. Die Anleihe iſt vom Verleihen wohl zu unterſcheiden. S. Anleiher und Verleihen.

Digitized by Google

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptft. 3. Abfchn. §. 31. S. 120.

Anleiher,

commodator, *prêteur*. Derjenige, der eine Sache veräufsert, unter der Bedingung, fie nur der Species nach wieder zu erhalten. S. Anleihe. Kant nennt aber (K. 145) Anleiher, was er eigentlich Verleiher nennen follte. Ein Verleiher ift nehmlich derjenige, der den Gebrauch einer Sache, die ihm gehört, einem Andern eine Zeitlang umfonft bewilliget. S. Verleiher. So braucht auch Kant felbft das Wort Verleihen. (K. 120).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptft. §. 31. A, b. S. 120. III. Hauptft. §. 38. ** S. 145.

Anmafsung

des Gefchmacksurtheils. S. Gefchmacksurtheil.

Annehmen.

S. Vorausfetzen.

Annehmen

die göttliche Beihülfe im Guten. K. 45. Diefer Ausdruck bezeichnet das Aufnehmen der pofitiven Kraftvermehrung durch Gott in unfre Maxime, wodurch es allein möglich wird, dafs Jemanden das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menfchen erkannt werde. So wird z. B. die Beihülfe zum Guten angenommen, wenn wir den beftändigen Vorfatz haben, auf jede gute Regung, jedes Gefühl der Achtung für eine Pflicht zu achten, die Aufforderung in uns zur Erfüllung derfelben zu befolgen, den Muth, den wir fühlen, eine gute, aber mit Schwierigkeiten verbundene That nicht verrauchen zu laffen, und die Mittel, durch

Digitized by Google

die wir zum Guten ermuntert werden können, zu benutzen.

2. Da der Menſch den freien Willen haben muſs, die göttliche Beihülfe zu benutzen oder nicht, wenn ihm das Gute, das dadurch gewirkt wird, ſoll zugerechnet werden, ſo muſs die Beſſerung von dem Menſchen abhängen. Daher der Satz der Kirchenväter: *Deus volentibus dat gratiam*, nur denen, die wollen, giebt Gott die Gnade.

3. Man nennt insgemein die Beihülfe Gottes zum Guten in dem Menſchen die Gnade (*gratia*). Dies kann zugelaſſen werden, nur muſs man nicht den falſchen Begriff damit verbinden, als ob Gott ſich dann allein thätig und der Menſch nur leidend verhielte. Dann könnte dem Menſchen ſein ſittlich gutes Verhalten nicht zugerechnet werden. Bisweilen iſt man, durch eine falſche Exegeſe verleitet, darin ſo weit gegangen, daſs man dem Menſchen dabei alle Mitwirkung abgeſtritten, und alles Gott zugeſchrieben hat. Wenn der Menſch nicht nach bloſser Willkühr, ſondern nach Gerechtigkeit ſoll behandelt werden, ſo muſs er die göttliche Beihülfe annehmen, und ihm dadurch das Gute zugerechnet werden. Da aber die göttliche Beihülfe die Wirkung einer überſinnlichen Urſache iſt, und es folglich keine Erfahrung davon geben kann, ſo muſs der Menſch nur immer den Vorſatz haben, alle Mittel zum Guten, die er in und auſser ſich findet, zu benutzen, und folglich gut ſeyn wollen. So iſt es ſehr ſchicklich, die Beſſerung des Menſchen von Gott abhängen zu laſſen, aber die Annehmung derſelben dem Menſchen zuzurechnen. Begriffen wird aber durch dieſe Idee von der göttlichen Beihülfe eigentlich nichts, weil hierbei immer ein Actus der menſchlichen Freiheit vorkömmt, der jederzeit für uns unbegreiflich iſt (R. 279).

4. Das Annehmen der göttlichen Beihülfe geſchieht entweder ſchon vorher, durch den Vorſatz der Beſſerung, den der Menſch faſst (er macht ſich der Beihülfe Gottes würdig), oder Gott wirkt in dem Menſchen den Vorſatz der Sinnesänderung, und der Menſch nimmt das an und führt es aus.

Digitized by Google

5. Wenn die Beihülfe Gottes so gedacht wird, dafs sie den Menschen vollkommen bessert, so heifst sie die vollkommene Gnade (*gratia efficax*). Von dieser vollkommenen Gnade behaupteten einige, der Mensch könne ihr nicht widerstehen.

6. Alle Bekehrung des Menschen ist unbegreiflich, aber sie mufs möglich seyn, sollte auch das, was wir dabei thun können, für sich allein unzureichend seyn, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen, s. Gnade. Wenn also höhere Mitwirkung das ergänzen soll, was nicht in des Menschen Vermögen steht, so mufs der Mensch thun, so viel in seinen Kräften steht. Wir haben es nicht nöthig zu wissen, worin diese höhere Mitwirkung Gottes bestehet, s. Gnadenwirkung. Es ist dem Menschen genug zu wissen, was er selbst zu thun habe.

7. Hieraus läfst sich nun erklären, wie die Vernunft auf die Idee der übernatürlichen Beihülfe Gottes kömmt. Die Vernunft ist sich ihres Unvermögens zum Guten bewufst, s. Verderbtheit des menschlichen Herzens, daher dehnt sie sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ersetzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen, obwohl sie auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben nicht bestreitet.

8. Man kann den Glauben an solche Ideen den (über die Möglichkeit derselben) reflectirenden nennen, wenn man sich aber anmafst, die Gegenstände derselben zu erkennen, etwas davon zu wissen, den dogmatischen. Der letztere kömmt der Vernunft unaufrichtig und vermessen vor. Die Schwierigkeiten wegzuräumen bei dem, was moralisch fest steht, ist ein Nebengeschäft (Parergon). Der Nachtheil des Gebrauchs der Gnadenwirkungen in der Religion heifst Schwärmerei.

9. Die Herbeirufung der Gnadenwirkungen kann also nicht in die Maxime der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält, wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei

Digitized by Google

dieſem aller Gebrauch aufhört. Die Vorausſetzung einer practiſchen Benutzung dieſer Idee iſt ganz ſich ſelbſt widerſprechend.

Kant. Religion der Vernunft. 2 Aufl. S. 49 — 64. vorzüglich die Anmerkung S. 64.

Annehmlichkeit,

iucunditas, *agrément*. Diejenige Beſchaffenheit eines Objects, daſs es den Sinnen in der Empfindung gefällt, und folglich vergnügt. Ein Apfel hat Annehmlichkeit für manchen Gaumen. Der Canarienſect ſchmeckt manchem Menſchen wohl, und hat daher Annehmlichkeit für ihn, ſ. den Artikel: angenehm. (U. 238.). Dieſe Annehmlichkeit kann nicht der Beſtimmungsgrund des Geſchmacks ſeyn, denn ſonſt lieſse ſich über ein Geſchmacksurtheil nicht ſtreiten, weil die Annehmlichkeit von der ſubjectiven Beſchaffenheit der Gefühlsorgane abhängt, und daher das, was für den Einen Annehmlichkeit hat, es nicht immer für den Andern hat. Aber man trachtet dennoch, ohne objective Gründe zu haben, durch wechſelſeitigen Widerſtand nach Einhelligkeit der Urtheile über eine Sache des Geſchmacks. Folglich kann Schönheit und Annehmlichkeit nicht einerlei ſeyn. Ueber Schönheit läſst ſich ſtreiten, weil ſie für Jedermann gilt, der Geſchmack hat, daher ſpricht man auch dem den Geſchmack ab, der das Schöne nicht für ſchön erkennen will; über Annehmlichkeit aber läſst ſich nicht ſtreiten, denn ſie gilt nur für einen ſo oder ſo modificirten Sinn, folglich nicht für Jedermann, wie lieſse ſich denn darüber ſtreiten, ob etwas angenehm ſei oder nicht.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 57. S. 238.

Annehmung,

Acceptation, *acceptatio*, *acceptation*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch, bei einem Vertrage, dem Andern (Promittenten) erklärt

Digitized by Google

wird, dafs man fich das Verfprochene wolle leiften laffen. S. Angebot. Der Vertrag endigt fich nehmlich damit, dafs er conftituirt wird, welches das Abfchliefsen heifst. Diefes Abfchliefsen beftehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen die Annehmung der zweite oder letzte des ganzen Vertrags ift. Sie beftehet alfo darin, dafs der Promiffar das annimmt, was der Promittent verfpricht, und dann wird der Promiffar ein Acceptant, d. i. derjenige, der erklärt, dafs er das Verfprechen annimmt. Wer etwas kauft, und die Waare für den Preis, worüber die Contrahirenden oder Pacifcenten (d. i. diejenigen, die einen Vertrag fchliefsen, hier Käufer und Verkäufer) einig geworden find, zu nehmen erklärt, ift der Acceptant in Anfehung der Waare. Da hier das Verfprechen gegenfeitig ift, fo ift der Verkäufer der Acceptant in Anfehung des Geldes, das für die Waare gegeben wird (K. 98). Ohne diefe Annehmung kann nichts von dem Einen auf den Andern übergehen, weil es fonft an dem Willen des Andern fehlen würde, ohne welchen keine rechtliche Behandlung deffelben möglich ift. (K. 135).

2. Die Frage ift nun, was ift das Aeufsere, das ich durch die Annehmung, durch die der Vertrag nun völlig gefchloffen ift, folglich durch den Vertrag erwerbe? Ich habe behauptet (Grundlegung 165): die Annahme eines Verfprechens und die Annahme einer Sache ift einerlei. Denn auch das Verfprechen ift eine Sache, und die Annahme beider kann nur auf diefelbe Art gefchehen. Wodurch ich habe fagen wollen (Grundleg. 169), dafs die blofse Annehmung des Verfprechens ein Recht auf die Leiftung giebt, oder fobald die Annahme gefchehen ift, oder vorausgefetzt werden kann, auch der Wille des Verfprechenden (Promittenten) an das Verfprechen gebunden und zur Leiftung verpflichtet und verbunden ift. Er kann feinen Willen weder pflichtmäfsig, noch rechtsgültig ändern. Und (Grundl. 171.) durch den Vertrag bekömmt der Annehmende das Recht, die Erfüllung des Verfprechens zu fordern, folglich ift diefe Erfüllung des Verfprechens ein Eigenthum des Acceptanten.

Digitized by Google

3. Kant unterſcheidet nun noch ſehr richtig zwiſchen der That, nehmlich der Erfüllung des Verſprechens, und der Sache, nehmlich dem Gegenſtande des Verſprechens, und behauptet, daſs ich durch die Annehmung zwar die That des Promittenten, aber noch nicht die Sache, oder das Verſprochene, erwerbe. Die Sache ſelbſt aber werde nicht durch die bloſse Annehmung des Verſprechens, ſondern durch Uebergabe *(traditio)* des Verſprochenen und durch Annehmung dieſer Sache erworben. Denn alles Verſprechen gehe auf eine Leiſtung, und wenn das Verſprochene eine Sache iſt, könne die Leiſtung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act der Willkühr, wodurch der Promiſſar vom Promittenten in den Beſitz der Sache geſetzt wird, d. i. durch Uebergabe. Vor der Uebergabe und dem Empfang der Sache iſt freilich die Leiſtung noch nicht geſchehen, die Sache iſt von dem einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich ſei ſie von dem Promiſſar noch nicht erworben worden. Daher ſei das Recht aus einem Vertrage nur ein perſönliches, und würde nur durch die Tradition ein dingliches Recht (K. 102).

4. Es iſt nehmlich die Frage, wenn zwiſchen der Schlieſsung und Vollziehung eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit zur Uebergabe der Sache bewilligt iſt, ob ich, als Acceptant, dann ſchon vor der Uebergabe ſagen kann, die Sache iſt mein, oder bloſs, ich habe das Recht zu fordern, daſs die Sache mein werde, ob alſo mein Recht ein Recht in der Sache ſei, oder ob noch ein beſonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müſſe; ob folglich das Recht durch die bloſse Annehmung nur ein perſönliches ſei, und allererſt durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? Kant entſcheidet für das letztere, und will es durch folgendes Beiſpiel ins Licht ſetzen (K. 102).

5. Geſetzt, ich ſchlieſse einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder ſonſt in meinen phyſiſchen Beſitz, ſo iſt es mein, und mein Recht iſt ein Recht in der Sache. Das hat gar keinen Zweifel. Laſſe ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers,

Digitized by Google

in deſſen phyſiſchem Beſitze (Inhabung) dieſe Sache vor meiner Beſitznehmung (ſ. Apprehenſion), mithin vor dem Wechſel des Beſitzes ſeyn ſollte; ſo, ſagt Kant, iſt dieſes Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, iſt nur ein Recht gegen eine beſtimmte Perſon, nehmlich gegen den Verkäufer, von ihm in Beſitz geſetzt zu werden, welches die ſubjective Bedingung iſt, unter welcher ich die Sache erſt brauchen kann. Das iſt, ſagt Kant, mein Recht iſt nur ein perſönliches Recht, von jenem die Leiſtung des Verſprechens, mich in den Beſitz der Sache zu ſetzen, zu fordern. Ich kann, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe enthält, nicht anders zum Beſitz der Sache gelangen, als dadurch, daſs ich einen beſondern rechtlichen, nehmlich einen Beſitzact (*actum poſſeſſorium*) ausübe, der einen beſondern Vertrag ausmacht, und dieſer iſt: daſs ich ſage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen laſſen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn bis auf den Zeitpunct, wo nach dem beſondern Vertrag der Käufer die Sache abholen läſst, iſt der Verkäufer noch immer Eigenthümer, und muſs daher alle Gefahr, welche die Sache treffen mag, tragen. Der Beſitzact iſt daher als ein neuer Vertrag anzuſehen, wodurch das durch den erſten Vertrag erworbene perſönliche Recht nun ein dingliches Recht wird.

6. Allein iſt nicht der rechtliche Beſitz etwas ideales, der mit Zeitbedingungen eigentlich gar nichts zu thun hat, und iſt es nicht hier bloſs der phyſiſche Beſitz, welcher mangelt, ſo lange der Käufer noch das Pferd behält? Der Verkäufer kann wohl nicht mehr ſagen, das Pferd iſt mein, denn vielleicht noch ehe er das ſagte, hat der Verkäufer es ſchon wieder an einen dritten verkauft, und der Verkäufer kann nicht mehr über das Pferd disponiren, welches doch dazu gehörte, wenn es auch nur bis zu jenem Zeitpunct der Abholung ſein ſeyn ſollte. Eigentlich läſst es ihm der Käufer nur noch eine Zeitlang, das iſt, dieſer leihet dem Verkäufer das von demſelben erworbene Eigenthum. Für das aber, was mir geliehen iſt, (oder auch für ein Depoſitum), muſs ich ſtehen, und das muſs ich auch

Digitized by Google

wieder geben, wie es der Fall mit dem Pferde ist. Es ist also zwar ein neuer Vertrag, nehmlich der Besitzact, wodurch der Käufer in den Besitz kömmt, aber dies ist der nehmliche Act, wodurch ich etwas geliehenes wieder erhalte, in den idealen oder rechtlichen Besitz kömmt der Verkäufer aber schon durch die Annehmung, oder durch den ersten Vertrag (K. 104 f.)

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98. §. 21. S. 102. ff.

Anrathungen,

consilia, *conjeils*, Anweisungen, wie ein gewünschter Zweck zu erreichen ist, nach welchem zu streben uns nichts nöthigt, s. Klugheit (G. 47).

Diese Anrathungen gebieten also eigentlich nicht, man kann sie aber doch, analogisch, Imperativen der Klugheit nennen, weil sie für die Glückseligkeit eben das sind, was die Imperativen der Sittlichkeit für die Tugend sind.

Hiervon aber ist unterschieden das Anrathen *(suasiones)*, oder die Bewegungsgründe zur Hervorbringung einer Handlung, die von der Annehmlichkeit hergenommen sind. Man sehe von diesem Anrathen den Artikel Ueberredung.

Kant. Grundl. zur Met. der Sitten 2 Abschn. S. 47.

Anreize,

sinnliche Triebfedern, *stimuli*, *ressort sensitif*. Der subjective Grund des sinnlichen Begehrens, z. B. der Geschlechtstrieb als der subjective Grund des Zeugungsacts, der Hunger als der subjective Grund des Essens, der Geselligkeitstrieb als der subjective Grund des Verlangens nach Umgang, sind sinnliche Triebfedern (G. 63). Die sinnlichen Triebfedern machten nehmlich das Begehren rege, oder reizen zum Begehren, und daher heissen sie auch Anreize. Sie sind als etwas subjectives zufällig und folglich empirisch. Soll daher die Handlung sittlich gut seyn, welches eine ob-

Digitized by Google

jective Beſchaffenheit derſelben iſt, indem ſie Jedermann für gut erkennen muſs, ſo darf die ſinnliche Triebfeder nicht der Grund der Handlung ſeyn. Auf dem Anreize oder der ſinnlichen Triebfeder beruhet nun die Annehmlichkeit des Objects der Handlung. Alſo darf die ſittlich gute Handlung nicht um der Annehmlichkeit des Objects willen geſchehen. Der Genuſs aller möglichen Annehmlichkeiten heiſst nun Glückſeligkeit, folglich darf nicht Glückſeligkeit der Grund der ſittlich guten Handlungen ſeyn. Hingegen ſtreitet die ſittlich gute Handlung nicht nur oft mit einem Anreize, welcher überwunden werden muſs, ſondern ſie iſt überhaupt auch nicht denkbar, ohne daſs die Vorſtellung des Geſetzes das Begehrungsvermögen in Wirkſamkeit ſetze. Denn da bei der ſittlich guten Handlung die ſinnliche Triebfeder nicht wirken darf, ſo bleibt nichts übrig, was zum Begehren wirken kann, als die Vorſtellung des Geſetzes ſelbſt, und man muſs darum die Vorſtellung des Geſetzes auch als eine practiſche Triebfeder oder einen practiſchen Anreiz, d. i. einen ſubjectiven Beſtimmungsgrund betrachten. Ein Syſtem der reinen Sittlichkeit, das vom Begehren nach ſittlichen Geſetzen handelt, muſs von der Wirkung des bloſsen Geſetzes auf den Willen als practiſcher Triebfeder deſſelben handeln. Nun haben wir aber eigentlich keine Vorſtellung von der Wirkung einer ſolchen Triebfeder nach Geſetzen der Freiheit, indem alle ſinnlichen Triebfedern, als ſolche, nach Cauſalgeſetzen, d. i. nach Geſetzen der Nothwendigkeit, oder Naturgeſetzen wirken. Folglich enthält der Begriff einer practiſchen Triebfeder bloſs die Verneinung einer ſinnlichen Triebfeder bei einer ſittlich guten Handlung, daſs nehmlich entweder der ſinnliche Anreiz als Hinderniſs überwunden werde, oder nicht der Grund der Handlung ſei (ſ. Anſchauung, 5.). Ein Syſtem der reinen Sittlichkeit kann daher nicht zur Transſcendentalphiloſophie gehören, welche Wiſſenſchaft gar keine empiriſchen Momente zuläſst, indem hier doch ſinnliche Triebfedern oder Anreize ſind. Es giebt nehmlich in der practiſchen Philoſophie keine reine Sinnlichkeit, wie in der ſpeculativen Philoſophie, welche den prac-

Digitized by Google

tiſchen Grundſätzen Realität gäbe. Die practiſchen Grundſätze und Begriffe bekommen ihre Realität nur durch ihren Einfluſs auf den Willen, oder die Willensbeſtimmung durch ſie, dieſe iſt aber unmöglich ohne eine ſubjective Receptivität oder ein Gefühlsvermögen, auf welches die Vorſtellung des moraliſchen Grundſatzes als Triebfeder gegen alle andere Triebfedern oder mit Ausſchluſs derſelben wirke. Folglich muſs ein ſinnlich afficirter Wille in der reinen practiſchen Philoſophie vorausgeſetzt werden, d. i. ſie hat ein empiriſches Datum, und iſt daher bloſs Metaphyſik, aber nicht ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, ſ. Achtung und Triebfeder.

Kant. Critik der rein. Vern. Einleitung. S. 29.
Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitten. 2. Abſchn. S. 63.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 133. 140.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S. 14.

Anſchauung,

ſinnliche Vorſtellung, intuitive Vorſtellung, *intuitus*, *intuition*, iſt diejenige Art von Vorſtellungen, die unmittelbar auf den Gegenſtand bezogen wird, oder auch die unmittelbare Vorſtellung (C. 41) eines Objects. Kant will ſagen, es giebt mehrere Arten und Mittel zu erkennen. Wenn ich nehmlich erkennen will, ſo will ich mir eigentlich eine richtige Vorſtellung von einem gewiſſen Gegenſtande machen. Das kann nun dadurch geſchehen, daſs mir Jemand die Merkmale des Gegenſtandes angiebt. Der Gegenſtand, den ich erkennen will, ſei z. B. die Stadt Magdeburg, ſo kann ich mir dadurch eine Erkenntniſs derſelben erwerben, daſs ich mir aus einem Buche, oder aus Jemandes Erzählung, die Lage derſelben denke, daſs ſie, ſo lang als ſie iſt, dicht am linken oder weſtlichen Ufer der Elbe von Norden nach Süden liegt, etwa von Abend nach Morgen halb ſo breit als lang iſt, eine breite Straſse hat, die von Mittag nach Mitternacht durch die ganze Stadt läuft, ſie in zwei Theile theilt, und an jedem Ende von einem Thore begrenzt iſt, u. ſ. w. Um nun dieſe Beſchreibung zu verſtehen, muſs ich wieder

Digitized by Google

wiſſen, was Ufer, Norden, Süden u. ſ. w. heiſst, und den Sinn dieſer Worte mir denken. Mit allen dieſen Worten verbinde ich nun blofs Gedanken, z. B. mit dem Wort Süden, dafs es die Gegend des Himmels iſt, wo die Sonne auf unſrer Seite des Aequators im Mittag ſtehet, ſo denke ich mir die Gegenſtände, welche dieſe Worte ausdrücken durch Begriffe, welche zuſammen mir einen Begriff von der Stadt Magdeburg geben. Oder, ich mache mir mit meiner Einbildungskraft ein Bild von dem Ufer eines Fluſſes (der Elbe), ein Bild von der Mittagsſeite, und der Länge einer Stadt, u. ſ. w. Dann ſtelle ich mir die Stadt Magdeburg in der Phantaſie dar. Das ſind Arten und Mittel, ſich eine Erkenntnifs von Magdeburg zu verſchaffen. Nun giebt es aber noch eine Art, die beſte und ſicherſte, nehmlich hinzureiſen und die Stadt ſelbſt zu ſehen. Das giebt eine Erkenntnifs von Magdeburg durch die Anſchauung. Hier wird mir Magdeburg unmittelbar vorgeſtellt. In den vorigen Arten der Erkenntnifs ſtellte ich mir Magdeburg durch allerhand Mittel vor, nehmlich durch Begriffe und Bilder, die ich mir davon machte, hier aber, wenn wir die Stadt ſehen, fällt Vorſtellung und Gegenſtand zuſammen; beides iſt völlig eins, zwiſchen dem Gegenſtande, Magdeburg, und meiner Erkenntnifs davon, iſt nicht noch ein Mittel, etwa Begriffe und Bilder der Phantaſie, welche machen müſsten, dafs meine Erkenntnifs von Magdeburg mit dieſer Stadt übereinſtimmte, ſondern beides iſt eins, wir ſtellen uns die Stadt nicht durch ein Mittel vor, ſondern die Stadt ſelbſt wird unſre Vorſtellung, welche Vorſtellung ſich alſo nicht erſt durch einen Begriff, ſondern ohne alle Vermittelung, folglich unmittelbar auf den Gegenſtand, nehmlich die Stadt, beziehet. Es iſt hier kein Unterſchied weiter zwiſchen Magdeburg als meiner Vorſtellung und Magdeburg als Gegenſtand meiner Vorſtellung. Noch iſt zu bemerken, dafs wir zwar ein Beiſpiel gewählt haben, bei welchem von der Anſchauung durch den Sinn des Geſichts die Rede war, allein, obwohl das Wort Anſchauung vom Sehen hergenommen iſt, ſo bedeutet es doch nicht blofs

Vorſtellungen durchs Geſicht, ſondern alle die ſinnlichen Vorſtellungen, in denen ſich der Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt, es ſei nun, daſs wir ihn ſehen, oder auch hören, riechen, ſchmecken, oder fühlen, oder uns auch nur ſeiner als einer unſrer Vorſtellungen im Gemüth bewuſst ſind. Die Ausdünſtungen der Roſe, die ich rieche, wären mir auch die Augen verbunden, ſchaue ich durch denn Sinn des Geruchs an, die Muſik, die ich höre, durch den Sinn des Gehörs u. ſ. w.

2. Anſchauung iſt die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand (ein Individuum) gegeben werden kann, und iſt einzeln (individuell). Da in der Anſchauung der Gegenſtand ſelbſt ſich uns darſtellt, ſo kann dieſelbe Anſchauung uns nicht durch einen andern Gegenſtand bewirkt werden. Bei dem Begriff iſt das anders, wenn wir uns durch Erzählungen und Beſchreibungen andrer einen Begriff von der Stadt Magdeburg machen, ſo kann dieſer Begriff nie ſo genau und vollſtändig werden, daſs ſich nicht noch eine zweite Stadt denken lieſse, die gerade alle Merkmale dieſes Begriffs auch in ſich vereinigte. Allein die Anſchauung der Stadt Magdeburg kann nur dieſe Stadt ſelbſt und allein geben, denn gäbe ſie eine andere Stadt, ſo können wir uns zwar irren, und ſie für die Anſchauung von Magdeburg halten, wie Conſtantins Soldaten Conſtantinopel für Rom hielten, aber es wäre dennoch nicht wirklich die Anſchauung von Magdeburg, ſondern dieſer andern Stadt. Der Gegenſtand giebt die Anſchauung, heiſst, ich kann ſie entweder nicht wie meine Gedanken nach Willkühr in mir hervorbringen, oder ihr doch nicht eine willkührliche Beſchaffenheit geben; ſondern es iſt in derſelben alles ſo beſchaffen, daſs es nicht von mir abhängt, den Gegenſtand, den ich in der Anſchauung vor mir habe, entweder anzuſchauen, oder doch durch den Verſtand willkührlich zu beſtimmen, wie er in allen Stücken beſchaffen ſeyn ſoll.

3. Anſchauung iſt das, was, als Vorſtellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, oder diejenige

Digitized by Google

Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann.

Ehe ich mir einen Gegenſtand denke, oder ihn mir in Gedanken vorſtelle, konnte er noch vorher ſich meinen Sinnen darſtellen, und meine unmittelbare Vorſtellung werden. Noch eine andere Vorſtellung aber als die Anſchauung kann vor dem Denken des Gegenſtandes nicht in mir ſeyn. Wenn ich mir Begriffe, oder Bilder, oder Zeichen von einem Gegenſtande mache, ſo gehört dazu, daſs ich denke, mein Denkvermögen zum Denken handeln laſſe. Aber wenn ich den Gegenſtand anſchaue, dann denke ich noch nicht, ſondern bekomme bloſs eine Vorſtellung, von der ich erſt durchs Denken verſtehe, was ſie iſt, und die bloſse Anſchauung iſt alſo blind, d. i. Niemand verſteht, was der Gegenſtand, den er anſchauet, iſt, bis er anfängt darüber zu denken. So iſt alſo die Anſchauung eine Vorſtellung, die nicht nur allem Denken eines Gegenſtandes vorhergehen kann, ſondern auch eine nothwendige Beziehung hat auf das: Ich denke, in demſelben Subject, darin ſie angetroffen wird, (C. 67.) S. Apperception, 2, b. 3. 4.

4. Durch Anſchauung wird aber der Gegenſtand nur als Erſcheinung gegeben. Die Anſchauung iſt nehmlich die unmittelbare Vorſtellung eines Gegenſtandes. In Gedanken kann ich nun noch die Anſchauung von dem Gegenſtande, den ich anſchaue, unterſcheiden, aber mit meinen Sinnen kann ich das nicht, da iſt beides Eins. Wenn ich die Stadt Magdeburg vor mir ſehe, in ihren Straſsen herumwandle, ihre Häuſer mit meinen Händen fühle, die Stimmen ihrer Einwohner höre u. ſ. w., ſo kann ich zwar meine Sinne vor allen Eindrücken verſchlieſsen, und nun mir durch meine Einbildungskraft alles, was ich ſahe, fühlte und hörte, noch einmal bildlich vorſtellen, allein das iſt nicht mehr die Anſchauung der wirklichen Stadt Magdeburg, ſondern eines Bildes der Stadt Magdeburg in meinem Innern, oder meines innern Zuſtandes. So lange ich aber die wirkliche Stadt Magdeburg, oder Theile derſel-

Digitized by Google

ben, anſchaue, kann ich nicht dieſe Anſchauung, dieſe ſinnliche Vorſtellung, von der Stadt ſelbſt in der Anſchauung trennen. Beides iſt Eins. Es fragt ſich nun, iſt der Gegenſtand, den ich unter dem Namen der Stadt Magdeburg anſchaue, und den ich mir durch meinen Verſtand jetzt ſo denken will, daſs ich ihn nicht mehr anſchaue, alsdann noch wirklich ſo, wie ich ihn anſchauete? Findet ſich, geſetzt daſs die Stadt Magdeburg nicht mehr angeſchauet würde, (abſtrahirt jetzt von ihren Einwohnern), gerade ein ſolcher Gegenſtand wirklich vor, ſo daſs ihn auch Gott ſelbſt und alle lebende und erkennende Weſen (auſser den Menſchen) auf die dieſen Weſen eigene Art zu erkennen, dennoch eben ſo finden müſsten, als wir? Kurz, iſt das Magdeburg, das wir anſchauen, ein Ding an ſich? S. An ſich. Die Antwort iſt: Nein. Es iſt eine Erſcheinung. Denn unſre Anſchauung derſelben iſt eine ſinnliche Vorſtellung, welche zwar etwas enthält, was nicht aus uns herrührt, ſondern in unſre Vorſtellung hinein kömmt, wir wiſſen nicht wie, oder woher, aber dieſes Etwas (das Empiriſche) iſt ſo modificirt durch das, was unſer eigenes Erkenntniſsvermögen bei dem Anſchauen hinzuthut, daſs wir von der ganzen Anſchauung nicht mehr ſagen können, daſs ein ſolcher Gegenſtand, als uns in derſelben dargeſtellt wird, auch auſser dem Wirken des Anſchauungsvermögens vorhanden iſt. Ja wir können nicht einmal in Gedanken dieſes Etwas (das Empiriſche) von dem trennen, was das Erkenntniſsvermögen in der Anſchauung hinzuthut. Wir können uns das, was das Erkenntniſsvermögen hinzuthut, beſonders denken, aber jenes Etwas nicht. Die Stadt Magdeburg nimmt z. B. einen beſtimmten Raum ein, exiſtirt für die anſchauenden Menſchen in einer beſtimmten Zeit, aber Raum und Zeit iſt etwas, was das Erkenntniſsvermögen zu der Anſchauung der Stadt Magdeburg hinzuthut. Das Beſtimmte in dem Raum und in der Zeit hingegen, oder daſs Magdeburg in Niederſachſen liegt, gerade jetzt exiſtirt u. ſ. w., und das, was den Raum und die Zeit erfüllt, die Materie, rührt nicht von dem Erkenntniſsvermögen her; denn es iſt zufällig und könnte

Digitized by Google

auch anders ſeyn, und man kann es nicht *a priori* erkennen. Denket aber nun allen Raum und alle Zeit weg, nehmlich logiſch, oder abſtrahirt davon (denn mit der Einbildungskraft ſie wegdenken, iſt nicht möglich), ſo iſt auch das Beſtimmte des Raums und der Zeit, und die Materie, die ſie erfüllt, nicht mehr denkbar, (ſ. Abſondern a.). Was wir alſo anſchauen, ſind nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen (das iſt, Gegenſtände, von deren Beſchaffenheiten wir vieles unſerm Erkenntniſsvermögen zuſchreiben müſſen), die wir nur als Gegenſtände anſchauen und denken können, die aber, wenn ſie ſich uns nicht in der Anſchauung vorſtellen und vom Verſtande gedacht werden, nicht ſo vorhanden ſind, da ſie zum Theil ihren Grund in unſerm Erkenntniſsvermögen haben (C. 125). Wenn wir alſo unſer Subject, oder auch nur die ſubjective Beſchaffenheit der Sinne überhaupt, aufheben könnten, ſo würden damit auch alle ſinnlichen Beſchaffenheiten, alle Verhältniſſe der Objecte in Raum und Zeit verſchwinden, da ſie als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns, als Wirkungen unſrer Anſchauungsfähigkeit oder Sinnlichkeit, als Anſchauungen, zu denen nur ein Stoff gegeben iſt, und denen der Verſtand einen Gegenſtand ſetzt, exiſtiren, (C. 59). S. An ſich.

Anmerk. So unmöglich es iſt, von Gott zu reden und ihn zu denken, ohne auch nicht die feinſte menſchliche Vorſtellung einzumiſchen; eben ſo unmöglich iſt es, von den Gegenſtänden der Anſchauung, oder den Erſcheinungen zu reden, und ſie den Dingen an ſich gegenüber zu ſtellen, ohne etwas aus unſerm Erkenntniſsvermögen, etwas von menſchlicher Vorſtellung dem Dinge an ſich beizumiſchen, z. B. ohne die Worte: aufser uns, vorhanden ſeyn, finden u. ſ. w. zu gebrauchen, die ſich doch alle wieder auf Erſcheinungen beziehen. Daher rührt der ewige Streit zwiſchen den Dogmatikern und Critikern, oder denen, die da behaupten, die Dinge ſind aufser uns ſo vorhanden, wie ſie uns in die Sinne fallen, und wir erkennen ſie, ſobald wir die ſinnlichen

Digitized by Google

Vorſtellungen auf deutliche Begriffe bringen, und denen, welche das Erkenntnifsvermögen als eine der Quellen dieſer Gegenſtände betrachten, und behaupten, ſie ſind, ſo wie wir ſie anſchauen, blofs etwas in unſerm Subject befindliches ſ Aufser. 1. Genug dafs wir wiſſen, wovon wir bei dem Gebrauch obiger Worte abſtrahiren müſſen, ſo wie wir wiſſen, wovon wir abſtrahiren müſſen, wenn wir ſagen: Gott ſieht uns.

5. Die Anſchauung iſt alſo ein Element unſrer Erkenntnifs, ſo dafs Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correſpondirende Anſchauung, keine Erkenntnifs abgeben können. Wir haben (1) geſehen, dafs alles Denken als Mittel auf Anſchauungen abzweckt. Ein Denken alſo, das keinen Gegenſtand hat, der angeſchauet werden kann, oder doch einmal angeſchauet werden könnte, zweckt auf nichts ab und iſt leer, es erzeugt Begriffe, die aber keinen Inhalt haben, weil aller Inhalt, aller Stoff zu Begriffen, nur durch Anſchauungen gegeben wird. Der Gegenſtand eines ſolchen Begriffs iſt entweder wieder ein Begriff, und dann gilt von dieſem Begriff daſſelbe, oder ein Bild der Phantaſie, dann iſt dieſes Bild die Vorſtellung einer Anſchauung durch die Einbildungskraft. Ein Begriff ohne allen Gegenſtand iſt aber leer und eine blofse Verneinung *(nihil privativum)*, er ſagt blofs aus, was ein Ding nicht iſt, aber nie, was es iſt. Nur ein Begriff mit einem Gegenſtande iſt etwas Reelles *(ens reale)*. Es giebt alſo eigentlich keine Erkenntnifs ohne Anſchauung (C. 74). Wir können daher auch Gott nicht erkennen, denn der Gegenſtand, den wir unter dem Begriff Gott denken, kann nicht von uns angeſchauet werden, weil er kein ſinnlicher Gegenſtand, keine blofse Erſcheinung iſt. Daher rührt es, dafs alles, was wir von Gott ſagen können, eigentlich lauter Verneinungen ſind, z. B. er iſt ein Geiſt, d. i. hat nicht einen Körper, er iſt allmächtig, d. i. hat nicht eine beſchränkte Macht u. ſ. w. (C. 71).

6. Die Fähigkeit anzuſchauen, oder Anſchauungen dadurch, dafs uns etwas afficirt, oder Eindrücke (Empfindungen) in uns hervorbringt, zu bekommen, heifst die Sinnlichkeit. Durch das blofse Denken können wir

Digitized by Google

nehmlich keine Anſchauungen, ſondern bloſs Begriffe hervorbringen, ſonſt könnten wir die Gegenſtände ſelbſt hervorbringen, denen unſre Begriffe correſpondiren, welches uns unmöglich, und unbegreiflich iſt. Unſer Verſtand iſt alſo kein Vermögen der Anſchauung, er kann nur denken, und muſs die Anſchauung in den Sinnen ſuchen, und wir können unabhängig von unſrer Sinnlichkeit (Anſchauungsfähigkeit) keiner Anſchauung theilhaftig werden (C. 92). Alle Anſchauungen beruhen auf Affectionen, d. h. darauf, daſs etwas Einfluſs auf unſre Sinnlichkeit hat, wodurch Empfindung entſtehet, die den Stoff zur Anſchauung giebt. Auf ſolche Eindrücke gründen ſich alle unſre Anſchauungen, und da die Receptivität dieſer Eindrücke, oder die Fähigkeit ſie anzunehmen, die Sinnlichkeit heiſst, ſo ſind auch alle unſre Anſchauungen ſinnlich (C. 93.), und müſſen folglich etwas von der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit an ſich haben, daher können die Gegenſtände der Anſchauungen nicht für Dinge an ſich gelten, ſondern ſind nur Erſcheinungen (C. 323). Der Verſtand, oder das Vermögen der Begriffe, iſt ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das aber das ſinnliche vorausſetzt. Geſetzt, es gäbe ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das kein ſinnliches vorausſetzt, folglich den Gegenſtand ſeines Erkennens ſelbſt hervorbrächte, ſo wäre das ein Verſtand, welcher anſchauete, und ſeine Anſchauung wäre eine nichtſinnliche, rationale, intellectuelle, oder Verſtandesanſchauung, die wir Gott beilegen müſſen. Aber von der Möglichkeit und Beſchaffenheit eines ſolchen anſchauenden Verſtandes haben wir nicht einmal eine Vorſtellung. Wir haben jetzt nur geſagt, was er nicht iſt, nehmlich, ein Verſtand, der nicht durch Begriffe, ſondern durch Anſchauung, oder unmittelbare Vorſtellung erkennt, und folglich nicht ſo iſt, wie der unſrige. Aber ein ſolcher Verſtand wird von uns nicht angeſchauet, ſein Begriff entſteht nur dadurch, daſs die Beſchaffenheit des unſrigen verneint wird, folglich iſt der Begriff deſſelben eigentlich leer, eine bloſse Verneinung (*nihil privativum*) (C. 312.).

7. Hätten wir alſo keine Sinnlichkeit, ſo könnten wir nicht zum Anſchauen afficirt werden, wir könnten

Digitized by Google

nicht anſchauen, und erhielten keine Gegenſtände der Erkenntniſs. S. Sinnlichkeit. Der Verſtand kann zwar denken, aber was ſollte er denken, wenn nicht durch die Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären? Denn wenn der Verſtand denkt, ſo ſtellt er ſich entweder geradezu (*directe*) einen gewiſſen Gegenſtand durch ſeine Merkmale vor, d. i. er macht ſich einen Begriff von ihm; oder die Begriffe, die er denkt, beziehen ſich im Umſchweife (*indirecte*), durch Merkmale, die wieder Begriffe ſind, doch zuletzt auf Anſchauung, z. B. wenn wir uns etwas denken, was uns noch nicht vorgekommen iſt, ſo ſind uns doch die einzelnen Merkmale in einzelnen Anſchauungen vorgekommen, oder wir denken uns das Gegentheil von dem, was in einer Anſchauung vorkömmt. Das letzte könnten wir nun nicht, wenn wir nicht dasjenige in einer Anſchauung gefunden hätten, deſſen Gegentheil wir uns nun denken. Da wir nun blofs durch Sinnlichkeit Gegenſtände erhalten, ſo bezieht ſich alles unſer Denken zuletzt auf unſre Sinnlichkeit, oder zweckt als Mittel auf die Anſchauungen ab, um dieſe Producte unſrer Sinnlichkeit zu verſtehen und zu begreifen. Der Zweck des Denkens iſt nehmlich nichts anders, als ſich das durch Begriffe zu denken, oder in Gedanken vorzuſtellen, was ſich uns durch unſre Sinne unmittelbar vorſtellt, oder was wir anſchauen, weil wir es erſt dann verſtehen, d. i. die Urſachen, die Wirkungen, den Zuſammenhang, die Beſchaffenheit u. ſ. w. davon einſehen. Und wir würden durch die Begriffe nichts begreifen, wenn ihnen nicht Anſchauungen zum Grunde lägen.

8. Die Anſchauungen ſind aber entweder empiriſch oder rein. Eine empiriſche Anſchauung iſt eine ſolche, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht. Die Anſchauung der Stadt Magdeburg iſt empiriſch, denn ich kann dieſe Anſchauung nicht durch mich ſelbſt haben, ſondern es mufs eine Einwirkung auf meine Sinnlichkeit vorgegangen ſeyn, ehe der Gegenſtand, die Stadt Magdeburg, von mir kann angeſchauet werden. Dieſe Wirkung nun ſchreibe ich dem Gegenſtande zu, und ſage, er fällt mir in die

Digitized by Google

Sinne, ob ich wohl weiſs, daſs nur etwas darin, nehmlich das Empiriſche (das Zufällige und Beſondere) in mir gewirkt wird, das übrige aber aus mir ſelbſt entſpringt. Durch beides aber wird die Anſchauung möglich, der mein Verſtand dann einen Gegenſtand ſetzt, welcher daher nur Erſcheinung und nicht Ding an ſich iſt, und der, weil das objectiv oder in allen Menſchen ſo iſt, auch von Jedermann die Stadt Magdeburg genannt wird. Bei der empiriſchen Anſchauung wird folglich die Sinnlichkeit ſo afficirt, daſs dadurch eine beſtändige Veränderung in ihrem Zuſtande bewirkt wird. Dieſe Wirkung nehmlich, die den Zuſtand des Erkenntniſsvermögens beſtändig verändert, heiſst eben Empfindung (C. 34). Dieſe empiriſchen Anſchauungen ſind die *Data* zur möglichen Erfahrung (C. 298).

9. Es giebt aber auch nichtempiriſche Anſchauungen, oder ſolche, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, und das ſind ſolche, die bloſs aus der Anlage des Gemüths herrühren, bei Gelegenheit der Empfindung gewiſſe ſinnliche Vorſtellungen aus ſich ſelbſt zu erzeugen, welche der Empfindung die Form geben, ſo daſs ſich der Verſtand das Gegentheil dieſer Vorſtellungen, oder die Empfindungen ohne ſie gar nicht als möglich denken kann. Da bei dieſen Vorſtellungen keine Veränderung des Gemüths oder Erkenntniſsvermögens vorkömmt, indem der Grund dieſer Vorſtellungen im Gemüth ſelbſt liegt, ſo findet bei denſelben nicht Empfindung eines Gegenſtandes ſtatt, indem ſie das ſind, worin ſich die Empfindungen ordnen, oder was ihnen die Form giebt. Ich erfahre hier nicht etwas, ſondern die Vorſtellung iſt, wo ich mich auch hinwende, wenn ich mir nur derſelben bewuſst werden will, immer da, und eine ſolche nicht empiriſche Anſchauung heiſst auch eine reine Anſchauung, oder eine Anſchauung *a priori*, z. B. wenn ich mir Magdeburg wegdenke aus dem Raum, den es einnimmt, ſo bleibt noch der Raum übrig, den es erfüllt, und dieſen Raum kann ich nicht mit wegdenken, er gehört nehmlich zu meinem Gemüth, und wird von demſelben erzeugt, ſobald ich äuſsere Gegenſtände anſchauen will (C. 34.).

Digitized by Google

10. Mit allen empiriſchen Anſchauungen iſt auch immer eine ſolche reine Anſchauung unzertrennlich verknüpft. Jeder Körper muſs ſich in einem Raume befinden, jeden Gedanken muſs ich in der Zeit haben. Ich mag hingehen oder mich hindenken, wohin ich will, ſo bin ich immer mitten im Raum und in der Zeit. Dieſe reinen Anſchauungen ſind folglich die reinen Formen aller empiriſchen Anſchauungen, oder ich kann nicht anſchauen, ohne daſs die Empfindung ſich in jene reine Anſchauung, als ihr Gewand kleide, eine Zeit und einen Raum erfülle, und mit Zeit und Raum umgeben ſei. Da wir nun dieſem Raum und dieſer Zeit nicht entlaufen können; da ſie uns wie unſer Schatten begleiten, und wir ſie durch keine Anſtrengung der Denkkraft, ſelbſt nicht der dichtenden Phantaſie, aus unſerm Erkenntniſsvermögen verbannen können; da wir überdem ihre Beſchaffenheit, ohne ſie erſt an den empiriſchen Anſchauungen zu unterſuchen, *a priori* als nothwendig und allgemeingeltend angeben können: ſo ſind Raum und Zeit, oder die reinen Anſchauungen in Raum und Zeit, als Theile derſelben, Formen unſers Erkenntniſsvermögens, worin ſich das Mannichfaltige aller Erſcheinungen in gewiſſe Verhältniſſe ordnen muſs, und dann in dieſer Geſtalt angeſchauet wird. Wenn alſo die Anſchauung nichts als die Form von Verhältniſſen, nicht aber die Materie, die ſich in dieſe Verhältniſſe ordnet, enthält, ſo iſt ſie rein und die bloſse Form der empiriſchen Anſchauung, welche nichts vorſtellt, als die fortdauernde Einwirkung des Gemüths auf ſich ſelbſt, um die Anſchauungen zu formen. Die transſcendentale Aeſthetik iſt die Wiſſenſchaft von der Möglichkeit ſolcher reinen Anſchauungen, ſ. Aeſthetik, Raum, Zeit.

11. Ob es nun gleich, wie wir geſehen haben, die Sinnlichkeit iſt, welche anſchauet, ſo iſt ſie es doch nicht allein, welche die Anſchauung hervorbringt. Kant hat unter allen Philoſophen zuerſt die ſehr zuſammengeſetzte Operation des Erkenntniſsvermögens bei der Anſchauung, die es hervorbringt, zerlegt. Ich will hier einen Verſuch machen, dieſe Operation, nach allen

Digitized by Google

ihren Theilen, deutlich darzuſtellen. Das erſte, was ſich hierbei denken läſst, iſt, daſs die Sinnlichkeit, oder die Fähigkeit ſinnliche Eindrücke zu erhalten, afficirt wird. Wenn ich z. B. die Anſchauung eines Hauſes erhalten ſoll, ſo kann ich das nicht willkührlich bewirken, ich kann nicht machen, daſs zugleich, wenn ich will, ein Haus vor mir wirklich da ſtehe. Daher ſagt Kant, der Gegenſtand muſs mir gegeben werden, d. h. das Ding, was ich Haus nenne, iſt nicht ein Werk meines Erkenntniſsvermögens, ſondern, wenn ich es in einer wirklichen Anſchauung vor mir haben ſoll, ſo muſs

a. der Gegenſtand, oder das, was in der Anſchauung vorgeſtellt wird, das Gemüth (das die Vorſtellungen zuſammenſetzende und zu Einer Vorſtellung verknüpfende Vermögen) afficiren, die Anſchauung des Hauſes muſs mit einem Eindruck auf mein vorſtellendes Vermögen verknüpft ſeyn, deſſen ich mich bewuſst werden kann;

b. der Gegenſtand muſs durch dieſen ſeinen Eindruck auf das Gemüth mir gegeben werden; woher oder wodurch, das iſt gänzlich unbegreiflich; denn das zu begreifen, würde neue Eindrücke erfordern, von denen wieder die Frage ſeyn würde, wo iſt der Gegenſtand her, der ſie macht, und ſo ins Unendliche.

Die Wirkung des Eindrucks, die der Gegenſtand auf das Gemüth macht, heiſst die Empfindung. Dieſe Empfindung kömmt nun einzeln in uns, wir empfinden nicht etwa mit einemmale alles das, was wir in der Anſchauung eines Hauſes anſchauen, ſondern wir empfinden es theilweiſe nach einander. Jede Empfindung erfüllt nehmlich einen Moment der Zeit (einen ſehr kleinen Zeittheil), da nun die Zeittheile auf einander folgen, ſo müſſen nothwendig auch die Empfindungen, die zu einer Anſchauung nöthig ſind, und den Inhalt derſelben ausmachen, auf einander folgen. Dieſe Empfindungen kommen folglich nach und nach in den Sinn, und dieſes Hineinkommen der einzelnen, an und für ſich nicht zuſammenhängenden Empfindungen in den Sinn nennt Kannt die Synopſis des Mannichfaltigen

Digitized by Google

durch den Sinn. Sollen nun dieſe an ſich unzuſammenhängenden Empfindungen eine Anſchauung geben, ſo müſſen ſie mit einander verknüpft werden. Dieſes kann nun der Sinn nicht, ſondern hier gehet ſchon das Geſchäft des Verſtandes an. Der Verſtand bewirkt nehmlich das, was Syntheſis der Apprehenſion heiſst, und im Artikel Apprehenſion, 2. 3. beſchrieben iſt; ferner die Syntheſis der Reproduction, ſ. Apprehenſion, 4. Wenn ich aber durch die Einbildungskraft die bereits gehabten Empfindungen reproducire (ſie durch die Einbildungskraft mir wieder darſtelle), um die neuen Empfindungen mit ihnen zu verbinden, ſo muſs ich ſie auch für diejenigen Empfindungen wieder erkennen, die ich bereits gehabt habe, und dies heiſst die Syntheſis der Recognition. Hierdurch entſtehet nun nach und nach das Bild eines Hauſes, das ich in der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir Theilweiſe in den einzelnen Empfindungen bewuſst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewuſst bin, welches die Einheit der Syntheſis durch die Apperception heiſst. S. Apperception. Dieſe Einheit denkt ſich nun der Verſtand durch den Begriff eines Gegenſtandes, und von dieſem Gegenſtande ſind wir eben genöthigt zu geſtehen, er afficire unſer Gemüth und ſei uns gegeben, weil wir nicht die Schöpfer der Empfindungen in den Zeitmomenten ſind, aus welchen wir die Anſchauung zuſammenſetzen. So gehört alſo zu jeder empiriſchen Anſchauung

a. Afficirung des Gemüths
b. gegebene Empfindung
c. Synopſis durch den Sinn

} vermittelſt der Sinnlichkeit,

d. Syntheſis der Apprehenſion
e. Syntheſis der Reproduction
f. Syntheſis der Recognition

} vermittelſt der Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes,

g. dadurch bewirkte Einheit der Syntheſis der Apperception.

Digitized by Google

Den Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Anſchauungen in Anſehung dieſer Operationen ſ. in Apprehenſion, 5.

12. Man kann die Anſchauungen nun auch nach den zweierlei Sinnesarten, dem äuſsern und innern Sinn, in äuſsere und innere eintheilen. Alles, was im Raum iſt, giebt äuſsere Anſchauungen, und der Raum, als die Bedingung *a priori* aller äuſſern Erſcheinung und als die Form aller äuſsern Anſchauung, iſt folglich ſelbſt eine reine äuſsere Anſchauung. Innere Anſchauungen ſind diejenigen, die im innern Sinne ſind, die gar nicht räumlich ſind, und die wir nur als Veränderungen in uns wahrnehmen, z. B. Gedanken, Bilder der Einbildungskraft, ſelbſt die Begriffe, in ſo fern ſie als Objecte neuer Vorſtellungen Erſcheinungen ſind, und in ſo fern nicht gedacht, ſondern, als Wirkungen der Denkkraft, angeſchauet werden. Die Zeit iſt die reine Form dieſer innern Anſchauungen, und ſelbſt eine innere Anſchauung, denn ſie iſt nicht räumlich, und wird nur als in uns vorgeſtellt. Sie iſt aber nicht bloſs Bedingung der innern Anſchauungen, ſondern auch der äuſsern, denn alle äuſsern Erſcheinungen ſind zu irgend einer Zeit. Da nehmlich die Anſchauungen überhaupt eigentlich im Gemüth oder Wirkungen des Erkenntniſsvermögens, d. i. Vorſtellungen ſind, ſie mögen äuſsere oder innere ſeyn, ſo müſſen die äuſsern Anſchauungen zugleich die Form des innern Sinnes annehmen, und daher ihre Gegenſtände, oder die äuſsern Erſcheinungen auch in der Zeit ſeyn. (C. 50). Alles Aeuſsere iſt auch innerlich, das iſt kein Widerſpruch, weil Aeuſseres nur heiſst, was im Raum iſt und der Raum ſelbſt, der dieſe Vorſtellung des Aeuſſern möglich macht, Inneres aber, was lediglich Wirkung des Erkenntniſsvermögens iſt. Daher iſt alles Aeuſſere auch ein Inneres, aber nicht umgekehrt. Das Innere hat nehmlich zweierlei Bedeutung. Einmal ſteht es dem Aeuſsern contradictoriſch entgegen, und in ſo fern kann nicht beides zugleich ſtatt finden. Hiernach theilt man die Anſchauungen in äuſsere und innere

ein, von denen die letztern keine Geſtalt haben. Zweitens ſteht es auch dem nicht von unſerm Erkenntniſsvermögen gewirkten Dinge entgegen (ſ. Aufser mir.). Man kann dieſe letztere die transſcendentale, die erſtere die empiriſche Bedeutung nennen. Im transſcendentalen Sinne ſagen wir, das Gemüth wird von etwas Unbekannten aufser demſelben afficirt, im empiriſchen aber ſagen wir, die Gedanken ſind in uns, und die Stadt Magdeburg aufser uns, da die letztere doch im transſcendentalen Sinne ebenfalls in uns iſt. S. Inneres. Man kann ſich aber auch räumliche Gegenſtände durch die Einbildungskraft im Gemüth vorſtellen. Dieſe Bilder der Phantaſie ſtellen Geſtalten vor, obwohl ſie ſelbſt als bloſs im innern Sinn befindlich keinen Raum einnehmen, und alſo keine Geſtalt haben (C. 51.).

13. Man kann endlich die Anſchauung noch eintheilen in abgeleitete *(intuitus derivativus)* und urſprüngliche *(intuitus originarius)*. Die erſtere iſt diejenige, welche einen Gegenſtand haben muſs, von dem ſie abgeleitet iſt, oder durch den ſie möglich wird; die andere wäre diejenige, welche den Gegenſtand möglich macht, welche das Ding an ſich ſelbſt, nicht ſo wie es erſcheint, ſondern ſo wie es iſt, anſchauete. Die letztere wäre eine nichtſinnliche Anſchauung, ſie müſste mit dem Dinge an ſich ſelbſt Eins ſeyn. Eine ſolche Anſchauung, die aber, ohne daſs eine Receptivität vorher afficirt würde, anſchauete, würde ihren Gegenſtand erſchaffen, und eine Anſchauung ſeyn, ſo wie ſie Gott haben muſs. Urſprüngliche Anſchauungen ſind alſo eben das, was auch intellectuelle oder nichtſinnliche Anſchauungen heiſsen (6), und abgeleitete ſind identiſch mit ſinnlichen Anſchauungen (C. 72.).

14. Die Anſchauungen ſind nun diejenigen Vorſtellungen, welche ſynthetiſche, d. i. ſolche Urtheile möglich machen, durch welche man ein Prädicat mit dem Subject verbindet, das nicht in dem Begriff des

Digitized by Google

Subjects liegt. Wenn ich z. B. urtheile, der Tiſch iſt roth, ſo liegt das Prädicat roth nicht in dem Begriffe des Tiſches, denn das Ding kann gar wohl ein Tiſch ſeyn, ohne daſs es gerade roth iſt; es giebt auch ſchwarze Tiſche. Daſs ich alſo urtheile, der Tiſch iſt roth, das macht mir nicht der Begriff möglich, ſondern daſs ich ihn als roth anſchaue. Und ſo gründen ſich auch ſynthetiſche Sätze *a priori* auf die reinen Anſchauungen Raum und Zeit. Der Satz, zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich, gründet ſich weder auf den Begriff der Puncte noch der geraden Linie, ſondern darauf, daſs es die Beſchaffenheit der reinen Anſchauung, die wir Raum nennen, es uns unmöglich macht, mehr als Eine Linie von einem Punct zum andern zu ziehen. Alle Linien, die wir uns nehmlich durch die Einbildungskraft zwiſchen zwei Puncten vorſtellen, fallen zuſammen, und ſind nur Eine und dieſelbe Linie. Dieſe Unmöglichkeit, uns mit aller Anſtrengung der Einbildungskraft zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen zwei Puncten vorzuſtellen, macht es uns nun möglich, zu urtheilen: zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich (C. 73.).

15. Anſchauungen verſtändlich machen, heiſst, ſie unter Begriffe bringen. Wenn ich z. B. einen Tiſch vor mir habe, und noch nicht über ihn nachgedacht, ſondern ihn, auch mit Bewuſstſeyn, nur erſt geſehen habe, ſo weiſs ich noch nichts von ihm, ich habe dann noch nicht einmal den Gedanken gehabt, es iſt was da, denn ich habe noch gar keinen Gedanken gehabt. Wenn ich aber nun anfange zu denken, ich habe ein Ding vor mir, das hat eine viereckigte, drei Fuſs lange und eben ſo breite Fläche, die einen 6 Linien dicken Körper begrenzt, den man das Blatt nennt; dieſes Ding hat 4 Füſse, und iſt das Werk eines Tiſchers, und ſoll dazu dienen, andre Dinge drauf zu ſetzen oder zu legen: dann wird mir die Anſchauung verſtändlich, ich habe ſie auf Begriffe gebracht, und verſtehe nun, was es für ein Ding iſt, das ich vor mir ſehe. Kleine Kinder fragen oft, wenn ſie etwas ſehen, das ihnen noch nicht vorkam, was iſt das?

Digitized by Google

weil ſie noch keinen Begriff von dem Gegenſtande haben, den ſie anſchauen, ſie wollen, man ſoll ihnen die Anſchauung auf Begriffe bringen, und ſie ihnen dadurch verſtändlich machen (C. 75.).

16. Es fragt ſich nun noch, ſchauen alle erkennende Weſen ſo an wie wir? Dieſe Frage kann zweierlei heiſsen, entweder, ſind alle erkennende Weſen an gewiſſe Bedingungen der Anſchauungen gebunden, können ſie nicht anders anſchauen als ſo, daſs das, was ſie anſchauen, immer nur Erſcheinungen ſind, nie Dinge an ſich (C. 43.)? ſo iſt die Antwort: allerdings; denn ohne alle Bedingungen anſchauen, heiſst aus ſich ſelbſt hervorbringen oder erſchaffen, welches für bedingte Weſen, d. i. ſolche, die nicht der Schöpfer ſelbſt, ſondern ihrem Daſeyn ſowohl, als ihrer Anſchauung nach abhängige Weſen ſind, ein Widerſpruch iſt. Es kann aber obige Frage auch heiſsen: ſind alle erkennende Weſen an die menſchlichen Bedingungen gebunden, welche unſre Anſchauungen einſchränken, und für uns allgemeingültig ſind, nehmlich an Raum und Zeit? ſo iſt die Antwort: darüber können wir gar nicht urtheilen. Es iſt gar nicht nöthig, daſs wir die Anſchauungsart im Raum und in der Zeit auf die Sinnlichkeit des Menſchen einſchränken (M. I. 79); es mag ſeyn, daſs jedes endliche denkende Weſen hierin mit dem Menſchen nothwendig übereinkommen müſſe (wiewohl wir dieſes nicht entſcheiden, und eine ſolche Nothwendigkeit auf keine Weiſe begreifen können, indem dieſe Verſtandesgeſetze vorausſetzen, und alſo die Beſchaffenheit eines Dinges an ſich nach den Geſetzen der Erſcheinungen beſtimmen würde); ſo würde ſie doch um dieſer Allgemeingültigkeit willen nicht aufhören Sinnlichkeit und eine einſchränkende Bedingung zu ſeyn (C. 72.). Andere Formen der Anſchauungen als Raum und Zeit können wir uns auf keinerlei Weiſe erdenken und faſslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniſs gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden (C. 283).

Digitized by Google

Kant. Crit der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Abſchn. S. 43. 47. 50. 51. 59. 67. 71 — 75 — I. Th. I. Abth. I. Buch. I Hauptſt. I. Abſchn. S. 92. 93 — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn S. 125 — II. Abſchn. S. 132. 135 — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 283 — II. Buch. III. Hauptſt. S. 298. 312 — Anhang. S. 323 — II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 377.

Anſchauungsarten.

S. Anſchauung, 6 — 13.

Anſchieſsen,

Cryſtalliſiren. Das plötzliche Feſtwerden einer flüſſigen Materie, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüſſigen in den feſten (beſſer ſtarren) Zuſtand (welches das Starrewerden, das Geſtehen oder Gerinnen heiſst), ſondern gleichſam durch eine Sprung (M. II. 765). So ſchieſsen die Solen, aufgelöſten Salze, Metallſolutionen u. ſ. w. an. Das gemeinſte Beiſpiel von dieſer Art Bildung iſt das Gefrieren des Waſſers (U. 249.).

2. Die Theorie des Anſchieſsens beruhet auf folgenden Gründen. Durch irgend eine Vermittelung wird eine flüſſige Materie z. B. der Wärmeſtoff (eine für ſich ſelbſt beſtehende ſehr feine elaſtiſche Materie) von der Materie, mit welcher er bis dahin innig verbunden war, abgeſondert; hierdurch wird das Hinderniſs des Zuſammenhangs der Theile weggeſchafft, die Theile vereinigen ſich durch ihre gegenſeitige anziehende Kraft, und die Materie wird plötzlich ſtarre, ſ. das Flüſſige, Configurationen. Der vermittelnden Urſachen giebt es mehrere, die Kälte, der Druck der atmoſphäriſchen Luft, und andere bis jetzt noch unbekannte. Sonderbar iſt es, daſs dieſer Uebergang aus dem Zuſtande der Flüſſigkeit in den der Starrheit durch einen Sprung und nicht ſtufenweiſe geſchieht, wodurch ſich eben das Anſchieſsen oder Cryſtalliſiren von der Gerinnung z. B. des Fetts, oder dem allmähligen

Starrewerden durch Verflüchtigung z. B. durchs Einkochen unterſcheidet; da doch die Wärme bei einem Körper nicht auf einmal, ſondern mit langſamen Schritten abnimmt. So erzeugen ſich in dem gefrierenden Waſſer zuerſt gerade Eisſtrählchen, die ſich in Winkeln von 60 Grad und 120 Grad zuſammenfügen, indeſſen ſich andere an jeden Punct derſelben eben ſo anſetzen und Blättchen oder Flocken bilden, bis alles zu Eis geworden iſt; ſo daſs, während dieſer Zeit, das Waſſer zwiſchen den Eisſtrählchen nicht allmählig zähe wird, ſondern ſo vollkommen flüſſig iſt, als es bei weit gröſserer Wärme ſeyn würde, und doch die völlige Eiskälte hat.

3. Doch wir ſehen dieſe Wirkungsart täglich in der Natur bei andern Gelegenheiten. Wenn eine gewiſſe Laſt 50 Pfund braucht, um aus ihrer Stelle verſchoben zu werden, ſo wird dieſelbe bei einem Gewicht von 49 Pfund noch ganz ſtille liegen, erſt wenn man das funfzigſte Pfund hinzufügt, erfolgt die Bewegung. So hat Waſſer 0 Grad Temperatur nöthig, um zu frieren, bis 1 Grad über 0 friert es noch nicht, und mit dem 0 Grade friert es; nichts deſto weniger würde es ungereimt ſeyn, wenn man behaupten wollte, daſs das Fallen der Wärme bis auf 0 Grad nichts zu dem Frieren beitrüge.

4. Im Augenblick des Starrewerdens entwiſcht der Wärmeſtoff plötzlich. Man ſieht leicht, daſs der Abgang des Wärmeſtoffs, da er bloſs zum Flüſſigſeyn erfordert wurde, das nunmehrige Eis nicht im mindeſten kälter zurückläſst, als das kurz vorher in ihm flüſſige Waſſer. Nach dieſer Theorie wird durch das Anſchieſſen dasjenige ſtarre, was vorher wirklich flüſſig war, durch das allmählige Erſtarren aber nur dasjenige, was bisher ſchon als ſtarre in andern Flüſſigkeiten war, die verflüchtigt werden, oder ſich abſondern, und das Starre zurücklaſſen.

5. Einige Chemiker, z. B. Dürande, haben allen Uebergängen der Körper aus dem flüſſigen Zuſtande in den ſtarren den Namen der Cryſtalliſationen beilegen wollen.

Digitized by Google

6. Bergmann (Phyſ. Beſchr. der Erdkugel Th. II. S. 279.) beſchreibt das Anſchieſsen der Metalle. Er giebt es als eine Sache an, die keinen Zweifel leide, daſs das Anſchieſsen auch auf dem trocknen Wege erfolgen könne. In den Oefen bei Löfafen ſchoſſen Arſenik- und Rauchgelbcryſtallen an in Octaedern von 8 dreiſeitigen Pyramiden. Bergmann beſaſs eine Cryſtalliſation in einer Schlacke. Indeſſen, ſagt er, iſt es doch nöthig, daſs die Materien, welche ordentlich anſchieſsen ſollen, in einen flüſſigen Zuſtand verſetzt werden, und es iſt daher wahrſcheinlich, daſs auch jenes Anſchieſsen auf trocknem Wege, durch einen flüſſigen Zuſtand, der vorherging, verurſacht wurde. Er führt den Rauch an, als ein Exempel der Cryſtalliſation auf trockenem Wege, allein der Rauch iſt eben eine flüſſige Materie, er iſt eine wahre Solution des Brennſtoffs in der reinen Lebensluft (Oxygen).

7. Durch das Anſchieſsen werden Maſſen von regelmäſsiger Geſtalt gebildet, welche Cryſtalle heiſsen, und jede Art Materie ſchieſst immer in denſelben Geſtalten an. Merkwürdig iſt es, daſs Tetraedern, Cuben, Octaedern, Dodecaedern, Icoſaedern, oder alle 5 reguläre geometriſche Körper unter dieſen Cryſtallen vorkommen. Die meiſten äuſsern Verſchiedenheiten ſcheinen vom Mangel zu entſtehen, denn wenn Rücken und Ecken an einem, von vielen ebenen Seiten eingeſchloſſenen, Körper mehr oder weniger verſtümmelt werden, ſo kann dadurch das Anſehen auf faſt unendliche Art verändert werden. Ein dreiſeitiges Prisma kann dadurch ſechsſeitig werden, eine vierſeitige Pyramide achtſeitig u. ſ. w.

8. Indeſſen können manche Verſchiedenheiten auch einen andern Grund haben. Man ſieht nehmlich leicht, daſs die anziehende Kraft der ſchon ſtarre gewordenen Theile an den gröſsten Seiten am ſtärkſten ſeyn müſſe. Sind alſo Theile eines Körpers durch eine dazwiſchengekommene Flüſſigkeit, z. B. den Wärmeſtoff, getrennt, und wird ihnen dieſe Flüſſigkeit nach und nach entzogen, ſo werden ſie ſich regelmäſsig bilden, wofern ſie Zeit und Freiheit haben, ſich mit den geſchickteſten Flächen zu berühren, und es werden daraus Maſſen von einer beſtändigen und immer gleichen Geſtalt entſtehen. Geſchieht aber

Digitized by Google

der Uebergang allzuſchnell, ſo vereinigen ſie ſich ohne Unterſchied mit Flächen, welche der Zufall zuſammen bringt, und bilden zwar feſte Maſſen, aber ohne regelmäſsige Geſtalt, weil die Theilchen nicht Zeit genug haben, der anziehenden Kraft zu folgen. — Da man die Salze geneigter findet, eine cryſtalliſche Form anzunehmen, als andere Körper, ſo glauben einige Naturkündiger, alle Anſchieſſungen ſeien eine Wirkung von vorhandenen Salzen.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 249.
Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Kryſtalliſation.

Anſpruch

auf Jedermanns Wohlgefallen, ſ. Geſchmacksurtheil.

Anſtiftung

des Verraths, *perduellio.* In der Kriegskunſt, oder der Lehre von der Bezwingung eines Volks durch die Gewalt des andern, wird dieſer Name, als ein allgemeines Kunſtwort, einem gewiſſen ehrloſen Stratagem (Kriegslift) beigelegt, nehmlich der Verführung eines Staatsbürgers des bekriegten Staats, diejenigen Geheimniſſe dem Feinde deſſelben zu offenbaren, deren Bekanntmachung dem bekriegten Staate nachtheilig ſeyn kann. Dieſes Stratagem iſt **ehrlos,** weil es wider die Moralität deſſen iſt, der es braucht, und die Moralität deſſen verdirbt, der zum Verräther gebraucht wird. Auch kann man auf die Denkungsart eines Feindes kein Vertrauen ſetzen, der ſich eines ſolchen Mittels bedient. Wenn aber irgend einmal ein Friede ſoll abgeſchloſſen werden können, ſo darf nicht alles wechſelſeitige Vertrauen der Kriegführenden zu ihrer gegenſeitigen Denkungsart wegfallen (Z. 12.).

2. Stellt man ſich vor, daſs zwei Staaten mit einander Krieg führen, um ihr Recht gegen einander zu behaupten, ſo muſs der Ausgang jedes Krieges ſeyn, daſs der Ueberwundene des Ueberwinders Forderung für rechtsgültig anerkenne. Daher muſs der Ueberwinder zu dem Ueberwundenen das Vertrauen faſſen können, dieſer werde des Ueberwinders Recht nicht bloſs ſo lange anerken-

Digitized by Google

nen, als ihn die Macht des Siegers drückt. Sonſt würde ein Ausrottungskrieg ſtatt finden, der aber ſchlechterdings unerlaubt iſt, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, ſ. Ausrottungskrieg. Eigentlich würde Anſtiftung des Verraths auch Verräther zu Friedenszeiten machen (Z. 14.).

3. Es iſt alſo ein Verbotgeſetz des Naturrechts: ſtifte keinen Verrath an, d. i. das Gegentheil würde einen Widerſpruch in der Intention des Machthabenden vorausſetzen.

4. Ein Verbotgeſetz, welches das Anſtiften des Verraths verbietet, iſt von der ſtrengen Art (*lex ſtricta*), denn es gilt ohne Unterſchied der Umſtände, und dringt ſo fort auf Abſchaffung.

Kant. Zum ewigen Fr. I. Abſchn. 6. S. 12 — 14.

Antagonismus.

S. Gegenwirkung.

Anthropologie,

Menſchenkunde, Menſchenlehre, *anthropologia anthropologie, ſcience de l'homme.* Die Lehre von den empiriſchen Bedingungen des Menſchen. Sie handelt von den empiriſchen Bedingungen des Vorſtellens und Handelns des Menſchen, oder ſeiner ganzen Wirkſamkeit, und zerfällt daher in zwei Theile, in die theoretiſche und practiſche. Die theoretiſche Anthropologie hat drei Haupttheile, nehmlich die Unterſuchung a. des Menſchen als Gegenſtandes des äuſſern Sinnes, des menſchlichen Körpers, als Organs des Vorſtellens und Handelns; b. des Menſchen als Gegenſtandes des innern Sinnes, oder der menſchlichen Seele, als Sitzes des Vorſtellens und Quelle des Handelns; c. des Menſchen als eines Zuſammengeſetzten aus beiden. Sie heiſsen:

a) Anthropologie des äuſsern Sinnes, Phyſiologie oder Körperlehre.

Digitized by Google

b) Anthropologie des innern Sinnes, empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre, und

c) Anthropologie des Menschen überhaupt, theoretische Anthropologie oder Menschenlehre im engern Sinn des Worts.

2. Die theoretische Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, gehört eigentlich zur empirischen Naturlehre, einem Theile der angewandten Philosophie, denn sie enthält die Anwendung der Principien *a priori* auf die empirisch gegebene Beschaffenheit des menschlichen Körpers, als eines Organs, und der menschlichen Seele, als Quelle der Wirksamkeit. Kant (C. 877.) sagt: die empirische Psychologie müsse aus der Metaphysik gänzlich verbannet seyn, denn sie sei schon durch die Idee derselben gänzlich davon ausgeschlossen. Man muss das so verstehen: die Metaphysik ist die Philosophie der reinen Vernunft, d. i. alles dessen, was *a priori* ist; nun ist die empirische Psychologie die Lehre von der menschlichen Seele, so wie sie im innern Sinn erscheint, folglich kann sie nicht zur Metaphysik gehören. Schmid (Emp. Psych. I. Th. S. 8.) versteht unter der Anthropologie die Philosophie d. i. Kenntniss von menschlichen Eigenschaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Gesetzen der Vernunft. Dann sind nehmlich unter Begebenheiten nicht die Schicksale einzelner Menschen oder ganzer Völker zu verstehen, sondern die Gründe derselben, als Phänomene, die aus den Gesetzen und Anlagen des Menschen, als solchen, seinem Körper und seiner Seele nach, entspringen. Der objective Stoff, den also die Menschenlehre behandelt, ist der Mensch.

3. Bei der Anthropologie des äufsern Sinnes liegt die reine Physik*) zum Grunde, nur dass noch

---

*) Worüber wir eine Schrift von Kant besitzen, unter dem Titel: Metaphysische Anfangsgründe der reinen Naturlehre.

Digitized by Google

ein eigenes empirisches Princip hinzukömmt und die Quelle vieler Phänomene wird, nehmlich die Animalität (Sensibilität und Irritabilität). Sie kann in zwei Theile eingetheilt werden, in die allgemeine Physiologie, welche den menschlichen Körper nach seinen Kräften und Functionen, im gesunden Zustande, betrachtet, und die besondere Physiologie oder medicinische Anthropologie, welche die möglichen Störungen der Kräfte und Functionen des menschlichen Körpers von innen (durch Krankheitsstoffe), und von aussen (durch Zerstörung oder Hemmung der Theile) betrachtet.

4. Die rationale Seelenlehre giebt blos einen negativen Begriff von unserm denkenden Wesen, als Subject aller Gegenstände des innern Sinnes, nehmlich den, dass keine seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne; dass also von seiner abgesonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer seiner Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesammtes theoretisches Erkenntnissvermögen möglich sei. Alles übrige der Seele ist empirisch, und die Anthropologie des innern Sinnes folglich blos Kenntniss unsers denkenden Selbst im Leben.

5. Die Anthropologie in engerer Bedeutung hat eigentlich gar keinen rationalen Theil, denn die Verbindung beiderlei Arten von Sinn ist ganz empirisch, und daher auch die Gesetze der daraus entspringenden Phänomene.

6. Der zweite Theil der Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, ist die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des menschlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenschaften des Menschen und die Hinderniss das Moralgesetz auszuüben, und handelt von der Tugend und dem Laster. Sie ist der empirische Theil der Ethik, welcher practische Anthropologie, eigentliche Tugendlehre, angewandte Philosophie der Sitten oder Moral heissen kann. Sie ent-

Digitized by Google

hält eigentlich zwei Theile, wie die Moral, die Lehre von den Menſchenpflichten und von den Menſchenrechten. In der practiſchen Anthropologie iſt nehmlich die ganze pragmatiſche Sinnlichkeit des Menſchen aus der empiriſchen Pſychologie, oder theoretiſchen Anthropologie gegeben, ferner die Moralität und das Sittengeſetz, aus der Moral oder Metaphyſik der Sitten, und die Aufgabe der practiſchen Anthropologie iſt nun: anzugeben, wie der Menſch durch das Sittengeſetz ſoll beſtimmt werden; oder welches die moraliſchen Geſetze ſind, denen die Menſchen, unter den Hinderniſſen der Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften unterworfen ſind. Sie iſt alſo der empiriſchen oder pſychologiſchen Principien wegen keine wahre oder demonſtrirte Wiſſenſchaft. Es hat noch Niemand, ſelbſt von den critiſchen Philoſophen, aus dieſem einzig richtigen Geſichtspunct eine practiſche Anthropologie geliefert. Die practiſche Anthropologie iſt alſo die Lehre von den Pflichten und Rechten der Menſchen, und nach ihr müſſen alle Handlungen der Menſchen gewürdigt, ſo wie aus der allgemeinen theoretiſchen Anthropologie erklärt werden. Man kann nehmlich eine Handlung würdigen

a.) ſtrenge nach dem Geſetze, dann ſteht ſie vor dem Richterſtuhle der Moral (dem h. Geiſt), und hiernach iſt kein Fleiſch (Menſch) gerecht, vor dieſem Richterſtuhle beſteht keine einzige Handlung der Menſchen, weil bei der beſten immer auch empiriſche Triebfedern im Spiele ſind;

b.) mit Nachſicht oder mit Rückſicht auf die Macht der ſinnlichen Triebfedern des einzelnen Menſchen, dann ſteht ſie vor dem Richterſtuhle der practiſchen Anthropologie (Jeſu Chriſti), und hiernach iſt eine Handlung ehe zu entſchuldigen, als eine andere, und der Menſch der Begnadigung fähig.

7. In der practiſchen Anthropologie wird entweder der Menſch überhaupt, oder der Menſch in beſondern Lagen und unter ſubjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt ſie in zwei Theile.

Digitized by Google

a) Der erſte Theil iſt die practiſche Anthropologie, die den Menſchen, als ſolchen, betrachtet, oder den Menſchen überhaupt. Er kann allgemeine practiſche Anthropologie oder allgemeine angewandte (menſchliche) Moral heiſsen.

b) Der zweite Theil iſt die practiſche Anthropologie für die Menſchen, nach ihren zufälligen Beſchaffenheiten und Verhältniſſen. Sie kann die beſondere (ſpecielle) practiſche Anthropologie (ſpecielle angewandte Moral) genannt werden.

Der erſte Theil enthält dann wieder

α) die allgemeine Pflichtenlehre, oder die Lehre von den Pflichten des Menſchen überhaupt, ohne auf ſeine beſondern Verhältniſſe zu ſehen;

β) die allgemeine Rechtslehre, oder die Lehre von den Rechten des Menſchen überhaupt, ohne Rückſicht auf diejenigen, die aus beſonderen Verhältniſſen entſpringen.

Der zweite Theil enthält

a) die ſpecielle Pflichtenlehre nach den beſondern Verhältniſſen und Lagen des Menſchen;

b) die ſpecielle Rechtslehre, ebenfalls nach den beſondern Verhältniſſen und Lagen des Menſchen.

Jeder Theil hat ſeine Elementar- und Methodenlehre.

8. Endlich kann man ſich auch eine pragmatiſche Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie ſoll Klugheit befördern, um auf Menſchen zu beſtimmten Abſichten Einfluſs zu haben. Nach dieſer Idee exiſtirt noch keine Anthropologie. Man hat nachgeſchriebene Hefte von Vorleſungen, die Kant über eine ſolche Anthropologie gehalten hat.

9. Die empiriſchen Quellen der Anthropologie ſind: Beobachtung andrer Menſchen, Selbſtbeobachtung und Geſchichte. Der Nutzen der Anthropologie iſt Beförderung der Moralität, der Geſchicklichkeit im Umgange mit Menſchen und der Unterhaltung, indem ſie Stoff dazu liefert, und, durch die Beobachtung der Menſchen in Geſellſchaft, die ſie erfordert, auch die Langeweile in ſonſt nicht unterhaltenden Geſellſchaften verhindert.

Digitized by Google

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. Einl. S. 79. Methodenl. III. Hauptſt. S. 869. 877.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 443.
Deſſ. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorr. S. 3. 2. Abſchn S. 32.
Deſſ. Relig. innerh. der Grenz. 3. St. Allg. Anm. S. 206*).

Anthropomorphismus,

anthropomorphismus, *anthropomorphisme*. Dieſer Name gebührt eigentlich ſolchen Vorſtellungen von Gott, welche nur Menſchen zukommen, aber von dieſen auf Gott übertragen werden. In dieſer Bedeutung gebraucht ihn Kant ſehr richtig (C. 725. Pr. 173. 174.). Er erklärt ihn (P. 246.) durch: Verſinnlichung der reinen Vernunftideen von Gott, dem Reiche Gottes und der Unſterblichkeit. Im weitern Sinne kann man alſo allgemein die Uebertragung einer zur Sinnenwelt gehörigen Eigenſchaft auf ein Weſen auſserhalb derſelben darunter verſtehen, ſo daſs alſo der Anthropomorphismus nach obiger Erklärung nur eine Art des Anthropomorphismus im weitern Sinne iſt, ſ. Anſchauung, 4, Anmerk. Er iſt nach Schmids Eintheilung

a) dogmatiſch, wenn die ſinnlichen Eigenſchaften dem überſinnlichen Weſen ſelbſt beigelegt werden, z. B. wenn man ſagt: Gott hat, im eigentlichen Sinne, Verſtand. Dieſen Anthropomorphismus muſs man als den eigentlichen Quell der Superſtition anſehen; er iſt eine ſcheinbare Erweiterung der Ideen des Ueberſinnlichen durch vermeinte Erfahrung (P. 244.).

b) ſymboliſch, wenn man nur die Verhältniſſe des Ueberſinnlichen zu der Sinnenwelt dadurch ausdrückt, z. B. Gott verhält ſich zur Welt, wie ein verſtändiges Weſen zu ſeinem Kunſtwerk. Dieſer letztere iſt erlaubt, weil durch ihn nicht eine Erkenntniſs des überſinnlichen Weſens ſelbſt vorgegeben wird; der erſtere iſt nur erlaubt, wenn die Idee des überſinnlichen Weſens als ein Regulativ zur ſyſtematiſchen Welterkenntniſs gebraucht wird, d. h. wenn man die Idee von Gott nicht gebrauchen will, um dadurch zu beſtimmen, wie Gott an und für ſich

Digitized by Google

selbst beschaffen ist, sondern um nach derselben seine Erkenntnifs von den Theilen der Welt nach einem einzigen Princip zu erweitern, und ihr Einheit zu geben, dadurch, dafs man sie als das Werk eines verständigen Urhebers betrachtet. Dann ist es nicht nöthig, auf den Unterschied zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus zu sehen, und man kann immer thun, als wenn Gott das an und für sich selbst wäre, was sich eigentlich nur analogisch von ihm denken läfst.

2. Den Schematismus der Analogie, den wir nicht entbehren können, in einen Schematismus der Objectsbestimmung des Objects Gott verwandeln ist dogmatischer Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht von den nachtheiligsten Folgen ist. Der Schematismus der Analogie besteht nehmlich darin, dafs wir uns Etwas nach der Analogie mit etwas Anderm denken, um uns jenes Beschaffenheiten fafslich zu machen. Die Naturwesen geben z. B. das Schema des Uebersinnlichen, nehmlich eine sinnliche Vorstellung seiner Beschaffenheiten, die aber kein Bild jemals vollkommen erreicht. Dieser Schematismus der Analogie auf das Uebersinnliche angewendet ist also der erlaubte symbolische Anthropomorphismus (in 1, b). Der Schematismus der Objectsbestimmung hingegen ist, wenn wir Etwas durch ein Schema so bestimmen, dafs wir dadurch erkennen, wie das Object an und für sich beschaffen ist, z. B. in der Geometrie einen Triangel, durch Construction seines Schema in der reinen Anschauung. Halten wir nun jenes Schema in der Analogie für ein Schema, das die Beschaffenheit des Objects an und für sich bestimmt, so ist das Anthropomorphismus. Stellen wir uns z. B. Gott als einen weisen Menschen vor, so ist das nicht ein Bild von Gott, weil es keinen Menschen giebt, welcher weise wäre, und wir daher mit unserer Einbildungskraft ihn auch nicht darstellen können. Allein die Vorstellung von dem Bestreben der Einbildungskraft darnach, für den Begriff von Gott ein solches Bild hervorzubringen, heifst ein Schema, und dieses Schema bestimmt nicht, wie Gott an und für sich selbst ist, sondern nur ein Analogon Gottes, weil

Digitized by Google

Gott, der nichts ſinnliches iſt, eigentlich durch kein Schema verſinnlicht werden kann. Wer alſo dieſes Analogon Gottes, welches durch das Schema dargeſtellt wird, für Gott ſelbſt hält, der verwandelt auf dieſe Weiſe den Schematismus der Analogie in den der Objectsbeſtimmung, und fällt in den Anthropomorphismus, welcher darum von den nachtheiligſten Folgen für die Moralität ſeyn kann, weil gerade das, was bei dem Analogon dem Object, dem es analogiſch iſt, nicht ähnlich iſt, etwas unſittliches ſeyn kann; z. B. wer es zur Weisheit rechnete, jeden Irrenden in der Religion entweder zur Wahrheit zurückzuführen, oder zu verbrennen, der würde Gott zu einem Groſsinquiſitor machen, und folglich dadurch den Lehrſatz, die Ketzer mit Feuer und Schwerdt auszurotten, wider die Stimme des Geſetzes heiligen; wer aber die menſchliche Weisheit nur für ein Analogon der göttlichen hält, der wird ſich immer noch fragen können, ob nicht gerade dieſe Ketzerverfolgung etwas ſei, worin ſeine menſchliche Weisheit der göttlichen ſehr unähnlich iſt; denn Gott gebrauchte auch wohl harte Mittel, den Menſchen zur Erkenntniſs der Wahrheit, zur Beſſerung zu führen, allein er weiſs die gewiſſe Erreichung ſeiner Zwecke vorher, dahingegen der Menſch ſich nicht nur bei der Erkenntniſs der Wahrheit ſelbſt, ſondern auch bei der Anwendung der Mittel, Andere dazu hinzuführen, irren kann. Zwiſchen dem Verhältniſſe eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schemas zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εἰς ἀλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, z. B. ich kann nicht ſagen, wie ſich verhält meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu meinem Begriffe von Gott, ſo verhält ſich dieſe meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu Gott ſelbſt. Denn obwohl ein Schema die vermittelnde Vorſtellung der Einbildungskraft zwiſchen Begriff und Object iſt, ſo ſtellt doch das Schema nicht das Object vor, wenn es auch den Begriff vorſtellt. Wenn ich ſage: die Subſtanz dieſes Holzes, ſo ſtelle ich mir etwas zu aller Zeit Beharrliches vor, das unter al-

Digitized by Google

len Veränderungen des Holzes immer bleibet. Dadurch versinnliche ich mir den Begriff der Substanz, und mache es mir auch möglich, Etwas im Holze als Substanz zu denken, nehmlich das Beharrliche in demselben, das Beharrliche ist also das Schema der Substanz, allein durch die blosse Vorstellung des Beharrlichen zu aller Zeit erkenne ich gar nicht das Object Holz, sondern dieses muss ich zu dem Ende anschauen. Durch ein Schema ein Object erkennen zu wollen, wäre also ein Sprung von der Versinnlichung meines Verstandes- oder Vernunftbegriffs (welches das Schema seyn soll) auf eine Erkenntniss des Objects, die aus dieser Versinnlichung abgeleitet werden soll, wozu ein Schema ganz untauglich ist, ausgenommen bei reinen Anschauungen. Da nun Gott und alles Uebersinnliche gar nicht einmal (wie das Empirische) vermittelst eines Schema, geschweige denn aus dem Schema erkannt werden kann, indem das Uebersinnliche nicht in der Zeit ist, alle Schemate aber transscendentale Zeitbestimmungen sind, so wäre es wahrer Anthropomorphismus, Gott oder irgend etwas Uebersinnliches aus einem Schema erkennen zu wollen (R. 81 *) f.)

3. Ein Anthropomorphismus muss nur nicht auf Pflichtbegriffe einfliessen, dann ist er unschuldig, sonst ist er aber in Ansehung unsers practischen Verhältnisses zu Gottes Willen und für unsere Moralität selbst höchst gefährlich, denn da machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichtesten zu unserm Vortheil zu gewinnen glauben. Man hat einen solchen Anthropomorphismus oft gebraucht, um sich des Wirkens auf das Innerste der moralischen Gesinnung zu überheben. Ein Beispiel hierzu ist der Grundsatz, dass wir der Gottheit durch alles dienen können, wenn wir es nur in der Absicht thun, ihm zu dienen, und es nicht geradezu der Moralität widerstreitet, ob es gleich auch nicht das Mindeste dazu beiträgt. Man hat behauptet, dass es nicht immer Aufopferungen seyn dürfen, dadurch der Mensch Gott dienen könne, sondern auch Feierlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, z. B. bei den Griechen und Römern. Aber die Aufopferungen, z. B. Büssun-

Digitized by Google

gen, Kasteiungen, Wallfahrten u. d. g. hat man jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinen Willen stärker zu bezeichnen dienen. Eine solche Meinung ist der allgemeinen moralischen Besserung der Menschen ungemein hinderlich; es zieht von der Moralität ab, und um desto mehr, weil, da diese Aufopferungen in der Welt zu gar nichts nuzzen, aber doch Mühe kosten, sie lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu seyn scheinen. Ist, sagt man, Gott auch hierbei durch die That in keiner Absicht gedient worden, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht (R. 257.).

4. Man siehet also, dass dieses Verfahren keinen moralischen Werth hat. Es kann höchstens als ein Mittel dienen, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller (oder Vernunft-) Ideen des Zwecks, nehmlich der Sittlichkeit, zu erhöhen. Versteht man etwa die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen (Uebersinnlichen oder blossen Vernunftideen) nicht gehörig, so wird man hier einen Widerspruch der Critik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben. Man wird meinen, einmal verwerfe die Critik alle Einmischung des Uebersinnlichen unter die Natururſachen und Naturwirkungen, und ein andermal, z. B. hier, behaupte sie wieder, das Uebersinnliche (die moralische Gesinnung) könne die Wirkung von etwas Sinnlichen (jene Büssungen, als Fasten, u. s. w.) seyn. Allein, es ist zu merken, dass wenn von sinnlichen Mitteln, das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse geredet wird, welches das Sinnliche dem Intellectuellen entgegen stellet, dieser Einfluss zweier so ungleichartiger Principien niemals als direct gedacht werden müsse. Nehmlich, als Sinnenwesen können wir an den Erscheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Bestimmung unsrer

physischen Kräfte durch freie Willkühr, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetze entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken; so, dass Ursache und Wirkung in der That als gleichartig vorgestellt werden. Die Wirkung ist nehmlich eine Handlung, d. i. Erscheinung in der Sinnenwelt, und die Ursache dieser Handlung ist ebenfalls eine Erscheinung, nehmlich ein Bestimmungsgrund unsrer physischen Kräfte, ein Bewegungsgrund, der in unserm innern Sinne, also als Erscheinung vorhanden ist. Wirkung und Ursache sind also Erscheinungen und etwas Sinnliches, folglich gleichartig. Selbst dass die Vorstellung meiner Pflicht der Bestimmungsgrund zu meiner Handlung ist, macht ihn nicht ungleichartig mit der Wirkung; denn es ist immer ein Grund, der im innern Sinne vorhanden ist, und dessen ich mir als Grund meiner Handlung bewusst bin. Aber die Möglichkeit der Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit der Menschen, d. i. wie das Sinnliche (die Handlung) aus dem Uebersinnlichen (das die Vorstellung der Pflicht wirkt) entsteht, zu erklären, ist uns unmöglich. (R. 259. *.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 725.
Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 244. 246.
Deff. Proleg. S. 173. 174.
Deff. Relig. innerh. der Grenz. II. St. I. Abschn. b. 1. Aufl. S. 75 *). 2. Aufl. S. 81 *). IV. St. II. Th. §. I. 1. Aufl. S. 242 — 244. 2. Aufl. S. 257 — 260.

Anticipation.

S. Vorherbestimmung.

Antinomie

der reinen Vernunft, Widerstreit der Gesetze, Dialectik, ἀντινομία, *antinomia*, *antinomie*, Namen, welche der Entgegensetzung zweier Urtheile beigelegt werden, welche beide *a priori* auf Allgemeinheit Anspruch machen; daher bei beiden eine, aus dem Erkenntnissvermögen entspringende, folglich unvermeidliche,

Digitized by Google

aber dennoch falſche, Vorausſetzung zum Grunde liegen muſs. Auſser dieſer objectiven Bedeutung gebraucht Kant dieſes Wort auch in ſubjectiver Bedeutung, für den Zuſtand der Vernunft bei dieſen dialectiſchen Schlüſſen. Die Vernunft fordert nehmlich immer abſolute Totalität, z. B. für alle Reihen der Urſachen und Wirkungen die letzte, oder diejenige Urſache, die nicht weiter Wirkung einer andern Urſache iſt (ſ. Anfang. II, b), und ſchlieſst aus dem Widerſpruch, der hieraus entſteht, daſs es keine abſolute Totalität gebe, welches wieder unbegreiflich iſt. Der Zuſtand der Vernunft alſo, daſs ſolche dialectiſche Schlüſſe aus ihrem Grundſatz der abſoluten Totalität entſtehen, heiſst ihre Antinomie (C. 398). Aber die beiden ſich widerſprechenden Folgen aus dieſen Schlüſſen, es giebt für eine ſolche Reihe eine abſolute Totalität oder ein abſolut letztes Glied, und es giebt keine ſolche abſolute Totalität oder kein abſolut letztes Glied, heiſsen auch Antinomien, in objectiver Bedeutung. Dieſe Folgen, oder Sätze, müſſen ſich

a) nur dem Scheine nach widerſtreiten;

b) dieſer Schein muſs natürlich, und der menſchlichen Vernunft unvermeidlich ſeyn;

c) der Scheinwiderſpruch muſs daher können aufgedeckt, aber weil er natürlich iſt, nie weggeſchafft werden.

Dieſer Artikel ſoll nun die verſchiedenen Arten von Antinomien angeben, dann die Antinomien ſelbſt aufſtellen und endlich ihre Auflöſung zeigen und ins Licht ſetzen.

2. Kant lehrt, daſs es dreierlei Arten von Antinomien der reinen Vernunft gebe, nach den drei verſchiedenen Erkenntniſsvermögen: dem Verſtande, der Urtheilskraft, und der Vernunft. Jedes dieſer Erkenntniſsvermögen hat ſeine Principien (ſ. Anfang) *a priori*, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fordert, und daher mit ihnen in Widerſpruch geräth, wenn ſie die-

Digitized by Google

ſes Unbedingte in der Sinnenwelt finden, und dadurch die Sinnenwelt zu einem Dinge an ſich ſelbſt machen will. So giebt es alſo

a. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs des Verſtandes bis zum Unbedingten hinauf fürs eigentliche Erkenntnifsvermögen, oder den Verſtand;

b. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des practiſchen Gebrauchs der Vernunft bis zum Unbedingten hinauf fürs Begehrungsvermögen, ſo fern die Vernunft für daſſelbe geſetzgebend iſt, oder den Willen;

c. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des äſthetiſchen ſowohl als teleologiſchen Gebrauchs der Urtheilskraft bis zum Unbedingten hinauf fürs Gefühl der Luft oder Unluſt, oder das Feld deſſelben, worin die Urtheilskraft conſtitutiv iſt (oder der Natur Geſetze vorſchreibt), den Geſchmack und den teleologiſchen Gebrauch der Vernunft. So giebt es alſo

I. eine Antinomie der ſpeculativen Vernunft;

II. eine Antinomie der practiſchen Vernunft;

III. eine Antinomie der Urtheilskraft, welche wieder

α. die der äſthetiſchen, oder

β. die der teleologiſchen Urtheilskraft iſt.

Alle fünf Arten will ich nun aufzählen, begreiflich machen und auflöſen.

3. I. Die Antinomie der ſpeculativen Vernunft beſtehet in vier Widerſprüchen oder einzelnen Antinomien, nehmlich zwei mathematiſchen (ſolchen, wo die Bedingungen, zu deren Reihe die Vernunft das Unbedingte fordert, alle gleichartig ſind) und zwei dynamiſchen (ſolchen, wo jene Bedingungen ungleichartig ſind).

A. Die beiden mathematiſchen ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs die Welt einen Anfang und Grenzen, und daſs die Welt keinen Anfang und keine Grenzen

habe (M. I. 507. 510. C. 454. 455). Beides ist unwiderſprechlich, wenn die Sinnenwelt ein von unſerm Erkenntniſsvermögen unabhängig exiſtirendes Ding, ein Ding an ſich iſt, und beides widerſpricht ſich. Hätte die Welt nehmlich keinen Anfang und keine Grenzen, ſo wäre ſie doch *a parte poſt* (nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile auf einander folgen) durch jeden Zeitpunct, den wir erleben, und jede Raumesgrenze, an der wir uns befinden, begrenzt. Man denke ſich z. B. eine gerade Linie, die nach der einen Gegend zu unendlich wäre, ſo lieſse ſie ſich doch nach der andern Gegend zu überall abbrechen und begrenzen; folglich gäbe es ein Unendliches, das begrenzt oder endlich wäre, welches ſich widerſpricht. So hätte denn auch die ganze Welt, ob ſie gleich ohne Anfang und Grenzen wäre, doch in jedem Zeitpunct und überall im Raume Grenzen, welches der Unendlichkeit derſelben widerſpricht, und daher iſt eine unendliche Welt, ohne alle Grenzen unmöglich. Dieſes wird deutlich, wenn man die *a parte ante* (oder nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile vor einander hergehen) unendliche Welt, in Gedanken, über den begrenzenden Zeitpunct, oder die begrenzende Raumesgrenze, vorrückt, ſo muſs ja nothwendig *a parte ante*, wo die Welt unendlich iſt, in der Zeit und im Raum eine Lücke entſtehen, d. h. die Welt dort einen Anfang und eine Grenze haben. Bis zu jedem Zeitpunct wäre überdem eine Ewigkeit abgelaufen, und das Unendliche vollendet. Eine unendliche Reihe aber, die vollendet wäre, iſt ein Widerſpruch (M. I. 508.), welches auch von der Welt im Raume gilt (M. I. 509.). Hat aber die Welt einen Anfang und Grenzen von vorne her (*a parte ante*), ſo fragt ſichs, was war vor der Welt, und was iſt jenſeits der Weltgrenze? Da müſste folglich die Zeit leer geweſen, oder nichts in derſelben vorhanden geweſen ſeyn, auch müſste hinter der Weltgrenze wenigſtens der leere Raum ſeyn. Die Welt entſtand alſo in einer leeren Zeit, und ſteht im Verhältniſſe mit dem leeren Raum. Dies iſt aber ein Widerſpruch. Denn diejenige leere Zeit, in der die Welt entſtand, muſs

Digitized by Google

von jeder andern leeren Zeit, in der ſie nicht entſtand, unterſchieden ſeyn. Nun kann aber eine Zeit von einer andern nur durch das unterſchieden werden, was in der Zeit iſt, denn übrigens iſt ein Theil der Zeit von dem andern nur der Gröſse nach unterſchieden. Folglich kann die Welt nicht in einer leeren Zeit, ſondern nur in einer erfüllten entſtehen. Der Anfang der Welt ſetzt alſo ſchon das Daſeyn von Theilen der Welt voraus, welches ſich widerſpricht. Sie kann alſo keinen Anfang gehabt haben (M. I. 511). Und eben ſo verhält es ſich auch mit dem leeren Raum. Denn mit welchem leeren Raume ſollte die Welt grenzen? doch mit dem, der ſich von jedem andern unterſcheidet, und folglich nicht leer ſeyn kann (M. I. 512. C. 456. 457.).

b. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs in der Welt alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, und daſs nichts Einfaches in der Welt exiſtire (M. I. 519. 522). Denn wäre nicht alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, ſo müſste, wenn man in Gedanken alle Zuſammenſezzung aufhebt, gar nichts übrig bleiben, welches unmöglich iſt (M. I. 52c). Exiſtirte aber etwas Einfaches in der Welt, ſo müſste daſſelbe im Raume ſeyn, folglich auch, wie der Raum, den es erfüllt, zuſammengeſetzt ſeyn (M. I. 523). Geſetzt aber, wir nähmen etwas Einfaches wahr, ſo könnten wir doch aus dieſer Wahrnehmung nicht ſchlieſsen, daſs es nicht zuſammengeſetzt wäre (M. I. 524. C. 462. 463.).

B. Die beiden dynamiſchen Antinomien ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs es einen freien Willen gebe, und daſs in der Welt alles nothwendig ſei (M. I. 530. 533.). Denn gäbe es keinen freien Willen, ſo wäre jede Urſache wieder Wirkung einer andern Urſache, und es fehlte dann an einer erſten Urſache, d. i. am zureichenden Grunde der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen (M. I. 531). Wäre aber in der Welt nicht alles

Digitized by Google

nothwendig, ſo gäbe es eine Urſache, die ſich ohne Grund beſtimmen lieſse, welches unmöglich iſt (M. I. 534. C. 472. 473.).

b. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs eine ſchlechthin nothwendige Urſache zur Welt gehöre, und daſs es gar kein ſchlechthin nothwendiges Weſen gebe (M. I. 540. 542). Denn giebt es kein ſchlechthin nothwendiges zur Welt gehöriges Weſen, ſo fehlt es der Welt an einer erſten Urſache, die durch nichts weiter bedingt ſeyn muſs, und an einem erſten Theile, der auch nicht weiter bedingt ſeyn muſs (M. I. 541). Giebt es aber ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, ſo giebt es etwas, was keine Urſache hat, und die ganze Welt iſt nothwendig und beſteht doch aus zufälligen Theilen (M. I. 542. C. 480. 481.).

4. Folgendes iſt die Auflöſung dieſer Widerſprüche. Die Sinnenwelt iſt kein Ding an ſich, ſondern nur der Inbegriff der Reihen der Erſcheinungen, welche ſich die Vernunft als ein vollendetes Ganzes vorſtellt, welches ſie auch ſeyn müſsten, wenn die ſinnlichen Gegenſtände, oder Naturdinge, keine Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich wären. Dann müſsten ſie freilich irgend wo Grenzen haben; aber eben daſs bei dieſer Annahme ein Widerſpruch entſteht, beſtätigt die Richtigkeit deſſen, was die transſcendentale Aeſthetik beweiſet, daſs alle Naturdinge nicht unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen ſo vorhanden ſind, wie wir ſie wahrnehmen, ſondern daſs ſie Producte unſers eignen Erkenntniſsvermögens ſind, die aber doch einen gegebenen Stoff enthalten, der ſeine Quelle nicht im Erkenntniſsvermögen hat. Daher ſind nun

A beide mathematiſche Antinomien falſch.

a. Die Welt iſt der Zeit und dem Raum nach weder endlich, noch unendlich (M. I. 631. C. 548.). Denn der Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens und Verſtandes nach kann es nirgends eine abſolute Zeit- oder Raumesgrenze geben; aber das Unendliche kann in der Erfahrung eben ſo wenig gegeben ſeyn, ſondern die Frage

Digitized by Google

nach dem Anfang und der Grenze ist eine Aufgabe unsrer Vernunft, die zu, in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) fortgehenden, Reihen des Verstandes das Ende fordert; in der Erfahrung aber ist immer eine bedingte Begrenzung (M. I. 635. C. 550.), die unbedingte ist nur eine Idee der Vernunft. Der Rückgang aber von Wirkung zur Ursache gehet in der Erfahrung in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) (M. I. 633. C. 549.).

b. Es ist falsch, dass alles in der Welt aus einfachen Theilen bestehet; denn alles Zusammengesetzte in der Welt ist theilbar, aber immer in Theile, die wieder theilbar sind, der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes gemäss, die nichts Unbedingtes zulassen (M. I. 638. C. 552.) Es ist aber auch falsch, wenn man behauptet, man könne in der Erfahrung die Theilung wirklich ins Unendliche fortsetzen, man muss einmal auf das bedingte Einfache kommen; das absolut Einfache ist hingegen eine Idee der Vernunft, die nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Es giebt daher in der Erfahrung weder eine endliche Zahl einfacher, noch eine unendliche Zahl immer noch zusammengesetzter Theile, sondern die Theilung gehet ins Unendliche, weil dieses die Erscheinung ist, die aus der Natur unsers Erkenntnissvermögens so entspringen muss (M. I. 637.). In der Erfahrung ist aber weder die wirkliche Theilung ins Unendliche zu vollenden, noch auf das absolut Einfache zu kommen; von welchen beiden nur dann Eins statt finden müsste, wenn die Naturdinge Dinge an sich wären; in der Reihe der Sinnenwesen, als Erscheinungen, ist beides unmöglich (C. 551.).

B. Bei den beiden dynamischen Antinomien ist jeder Gegensatz wahr, der eine nehmlich für diejenige Welt, die ein Ding an sich ist, der andere für die Reihe der Erscheinungen.

a. Es giebt einen freien Willen, oder eine Causalität durch Freiheit, aber nicht in der Erfahrung, sondern darum, weil es eine Moralität giebt, in der intelligibeln Welt; dahingegen ist in der Sinnenwelt alles nothwendig, oder dem Gesetz der Causalität der Natur un-

Digitized by Google

terworfen, nach welchem jede Urfache die nothwendige Wirkung einer andern Urfache ift (M. I. 670. C. 581.).

b. Es kann ein fchlechthin nothwendiges Wefen geben, aber nicht in der Reihe der Erfcheinungen, in der alles bedingt ift, fondern in der intelligibeln Welt, und die Lehre vom höchften Gut zeigt, dafs es für die Vernunft nothwendig fei, ein folches voraus zu fetzen, wenn der Endzweck eines vernünftigen, aber finnlich bedingten Willens foll erreichbar, und es alfo vernünftig feyn, ihm nachzuftreben (M. I. 678. C. 588.).

5. II. Die Antinomie der practifchen Vernunft beftehet

a. in der Antinomie der ethifch - practifchen Vernunft, nehmlich in den fich widerfprechenden Behauptungen: Tugend und Glückfeligkeit müffen als die beiden nothwendig mit einander verbundenen Elemente des höchften Guts gedacht werden, und dennoch ift weder die Begierde nach Glückfeligkeit die Bewegurfache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Urfache der Glückfeligkeit. Beides ift unwiderfprechlich. Die Tugend allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchften Gut zu machen, ift unmöglich; denn wir find der Glückfeligkeit bedürftig, und find alfo durch unfre Natur genöthigt fie zu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derfelben würdig, und können fie alfo unbefchadet unfrer Tugend wollen; hätten wir alfo die Gewalt dazu, fo würde es wider die Vernunft feyn, uns nicht glückfelig zu machen. Folglich gehört die Glückfeligkeit zum Endzweck unfers, obwohl durch Tugend bedingten Wollens, oder zum höchften Gute. Dennoch kann die Begierde nach Glückfeligkeit nicht die Bewegurfache der Tugend feyn; weil dadurch, dafs man um der Glückfeligkeit willen die Tugend will, nie Tugend möglich ift. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Urfache der Glückfeligkeit feyn, weil die Tugend keine Natururfache ift, und alfo keine Naturwirkung hervorbringen kann. Hieraus würde alfo folgen, dafs das

Digitized by Google

höchſte Gut unmöglich, und folglich auch die Tugend eine Chimäre ſei (M. II. 323. P. 204.).

Die Auflöſung dieſes Widerſpruchs beſtehet darin: Das Beſtreben nach Glückſeligkeit kann zwar nicht tugendhafte Geſinnungen hervorbringen, aber ohne alle Hoffnung der Glückſeligkeit kann doch die moraliſche Triebfeder nicht wirken. Es iſt daher nur falſch, daſs die Tugend Glückſeligkeit bewirke, wenn die Sinnenwelt ein Ding an ſich iſt; iſt ſie aber bloſs eine Reihe von Erſcheinungen, ſo iſt zwar kein natürlicher Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit in der Sinnenwelt, aber die Moralität nöthigt uns zu glauben, daſs es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit gebe, der alſo in der intelligibeln Welt nothwendig iſt, in der Erfahrung oder der Sinnenwelt aber, in der alles nach Naturgeſetzen fortgehet, nur als zufällig erſcheint (M. II. 324—326. P. 205. f.).

b. in der Antinomie der rechtlich practiſchen Vernunft, nehmlich in den ſich widerſprechenden Behauptungen: es iſt möglich, etwas Aeuſseres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Beſitz deſſelben bin; und, es iſt nicht möglich, etwas Aeuſseres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Beſitz deſſelben bin. Beide Sätze ſind wahr; denn es kann nichts Aeuſseres geben, das den Einfluſs meiner Willkühr erfahren, und doch unter keiner Bedingung das Meine werden könnte, ſonſt könnte ich es bloſs phyſiſch und nicht rechtlich gebrauchen, d. i. der Gebrauch von etwas Brauchbaren könnte abſolut unerlaubt ſeyn, ſo daſs es Niemand gebrauchen dürfte. Dieſes wäre aber ein Widerſpruch, der vernünftige Willkühr mit ſich ſelbſt, indem ſie dadurch etwas für ſie Brauchbares für Unbrauchbar erklären, und ſo die Willkühr ſelbſt den Gebrauch der Willkühr aufheben würde. Ob es alſo gleich nicht möglich wäre, im phyſiſchen Beſitz einer Sache, z. B. eines groſsen Ackers, zu ſeyn, indem ich vielleicht nicht die Beſitznehmung deſſelben durch eine Anzahl Menſchen davon abhalten könnte; ſo muſs es dennoch möglich ſeyn, eine

Digitized by Google

ſolche Sache als das Meine zu haben, d. i. im rechtlichen Beſitz deſſelben zu ſeyn, weil ſonſt kein rechtlicher Gebrauch dieſer Sache möglich ſeyn würde. Aber dieſer rechtliche Beſitz einer Sache iſt doch wiederum nicht möglich, wenn ich nicht mit einem phyſiſchen Beſitz deſſelben die Idee des Rechts verbinden kann, ſonſt kann ich keinen rechtlichen Gebrauch von dieſer Sache machen.

Die Auflöſung dieſes Widerſpruchs beſtehet alſo darin: im erſtern Satz iſt unter Beſitz, der Beſitz in der Erfahrung zu verſtehen (der empiriſche Beſitz). Es muſs möglich ſeyn, etwas Aeuſseres als das Meine zu haben, wenn ich es auch nicht phyſiſch in meiner Gewalt habe Im zweiten Satze aber iſt der rechtliche Beſitz zu verſtehen. Es iſt nicht möglich, etwas als das Meine zu haben, wenn ich nicht die Idee des Rechts damit verknüpfen kann, dies heiſst der reine intelligibele Beſitz (K. 71.).

6. III. Die Antinomie der Urtheilskraft betrifft

a. das Princip des Geſchmacks, oder iſt erſtens eine Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft, d. i. des Geſchmacks. Es beſtehet in den zwei ſich widerſtreitenden Behauptungen: das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf Begriffen, und, es gründet ſich auf Begriffen. Beides iſt wahr; denn gründete ſich das Geſchmacksurtheil auf Begriffen, ſo lieſse ſich darüber disputiren, welchem doch der richtige Satz widerſpricht, über den Geſchmack läſst ſich nicht disputiren, das heiſst, mit Gründen ſtreiten. Gründete ſich aber das Geſchmacksurtheil nicht auf Begriffen, ſo lieſse ſich nicht darüber ſtreiten, welches doch diejenigen ſtillſchweigend behaupten, welche einander den Geſchmack abſprechen, wenn ſie ſich nicht darüber vereinigen können, ob etwas ſchön ſei, oder nicht (M. II. 737 — 739. U. 234.).

Die Auflöſung dieſer Antinomie beſtehet in der Bemerkung, daſs in beiden widerſtreitenden Behauptungen der Begriff des Begriffs nicht derſelbe iſt, und daher beide Behauptungen richtig ſind, obwohl in beiden der Schein, als ſei von einerlei Begriffen die Rede,

Digitized by Google

nicht weggeschafft werden kann. Das Geschmacksurtheil sagt aus, das Object ist für mich schön oder häfslich, in so fern gründet es sich nicht auf bestimmten Begriffen; aber wir sagen doch auch zugleich mit dem Geschmacksurtheil aus, das Object mufs Jedermann schön finden, der Geschmack hat, und in so fern gründet sich unser Urtheil auf einem bestimmten Begriffe, den wir in allen Subjecten, die Geschmack haben, voraussetzen, nehmlich auf der bestimmten Idee des Uebersinnlichen in uns; der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils liegt in der unbestimmten Idee, dafs jedes übersinnliche Substrat des Subjects mit dem übersinnlichen Substrat des Objects in einer solchen unbestimmbaren Verbindung stehe, dafs das Geschmacksurtheil darum allgemeingültig seyn mufs (M. II. 740. — 746.).

b. Die Antinomie der teleologischen Urtheilskraft bestehet in den beiden sich widerstreitenden Maximen: alle Erzeugung materieller Dinge mufs als nach blofs mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden; und, einige Erzeugungen können nicht darnach beurtheilt werden. Denn in den organischen Körpern ist immer ein Glied wechselseitig um des andern willen vorhanden, und es mufs also bei diesen Körpern die Erklärung nach Zwecken oder Endursachen, oder die teleologische angewendet werden. Die teleologische Erklärungsart ist aber wieder nicht hinreichend, die Entstehung derselben begreiflich zu machen, folglich mufs die mechanische, nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung gebraucht werden (M. II. 835. 836. U. 313. f.).

Allein zwischen diesen Sätzen wäre nur das ein Widerspruch, wenn sie Naturgesetze wären, und folglich aussagten, dafs die Natur der Dinge, ihrer Erzeugung nach, blofs nach mechanischen oder teleologischen Gründen möglich sei, nicht aber dafs sie blofs darnach beurtheilt werden könne. Wir können aber von der Möglichkeit der Dinge nach blofs empirischen Gesetzen der Natur kein solches Grundgesetz *a priori* haben. Die obigen Sätze machen aber nicht eine Antinomie der Vernunft,

Digitized by Google

ſondern der Urtheilskraft aus, und ſind bloſse Principien über die Natur zu reflectiren, und in ſo fern enthalten ſie keinen Widerſpruch, ſondern können ſehr wohl neben einander beſtehen. Wir müſſen alle Naturproducte möglichſt mechaniſch erklären, denn ſonſt können wir keine Einſicht in die Natur der Dinge erlangen; aber es iſt eine Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes in Anſehung der Urtheilskraft, den Naturproducten überhaupt die Idee eines andern möglichen Verſtandes zum Grunde zu legen, damit man ſagen könne, gewiſſe Naturproducte müſſen von uns als Zwecke betrachtet werden können. Denn ohne die Erklärung der Natur nach Zwecken kann man nicht angeben, wie zufällige Formen der Natur möglich ſind, da nach mechaniſchen Principien alles nothwendig iſt. Hierzu muſs aber eine willkührlich wirkende Urſache angenommen werden, die alſo nicht wie bei den mechaniſch wirkenden Urſachen Materie ſeyn kann. Wir müſſen alſo, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes nach, in der Sinnenwelt alles mechaniſch erklären, aber doch die mechaniſchen Gründe insgeſamt, einem nach Zwecken wirkenden überſinnlichen Princip unterordnen, nicht als wenn es darum wirklich einen ſolchen oberſten Verſtand gäbe, ſondern es iſt bloſs ein Princip der Nachforſchung für unſern Verſtand, durch welchen wir genöthigt werden, am Ende alles Sinnliche auf etwas Ueberſinnliches zu beziehen, und eine abſichtlich wirkende Urſache anzunehmen (M. II. 841. 889 — 891. U. 317. f.).

7. Die alten Rhetoriker brauchten das Wort Antinomie (ἀντινομία) von einem Widerſpruch in den Geſetzen, wenn nehmlich ein Geſetz dem andern widerſprach, welches das Wort auch eigentlich ausdrückt. (*Quintilian, Inſtit. Orat. lib. VII. cap. VIII.*)

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. S. 398. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 454. ff. IX. Abſchn. S. 548. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. I. S. 204. II. S. 205. ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. II. Abſchn. §. 56. S. 234. ff. II. Th. §. 70. ff. S. 313 ff.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptſt. §. 7. S. 71. f.

Digitized by Google

Antithetik,

antithetica. In der Wiſſenſchaft, welche den Schein aufdeckt, der natürlicher Weiſe entſteht, wenn man die ſinnlichen Dinge für Dinge an ſich ſelbſt hält, die auch unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen ſo exiſtiren, als ſie uns durch daſſelbe vorgeſtellt werden (welche Wiſſenſchaft Dialectik heiſst), iſt Antithetik der Name der Unterſuchung des Widerſtreits der dem Scheine nach dogmatiſchen Erkenntniſſe (ſ. Antinomie, 3. ff.) Bei dieſem Scheine giebt man keinem von jenen einander widerſtreitenden Erkenntniſſen vor der andern ihr entgegengeſetzten Behauptung einen vorzüglichen Anſpruch auf Beifall, weil die eine eben ſo viel für ſich hat als die andere (M. I. 501).

2. Die Antithetik beſchäftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen; ſondern betrachtet allgemeine Erkenntniſſe nur nach dem Widerſtreit derſelben unter einander und den Urſachen derſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir nehmlich unſere Vernunft nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, ſondern über die Grenze der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Natur der Vernunftbedingungen ihre Nothwendigkeit antreffen, nur daſs unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat (M. I. 501. C. 448.).

3. Bei einer ſolchen Antithetik der reinen Vernunft bieten ſich drei Fragen dar, nehmlich:

a. bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unterworfen ſei, ſo daſs ſich zwei widerſtreitende Behauptungen ergeben?

b. auf welchen Urſachen die Antinomie beruhe, oder woraus dieſer Widerſtreit entſpringe?

c. ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewiſsheit offen bleibe? (M. I. 502.)

Digitized by Google

Die Antithetik ist nun die Wissenschaft, welche diese drei Fragen beantwortet.

4. Antwort auf a. Die reine Vernunft ist bei solchen Sätzen einer Antinomie unterworfen, auf die jede menschliche Vernunft stößt, und die dennoch einen unvermeidlichen Schein bei sich führen; z. B. jede menschliche Vernunft, wenn sie die Reihe aller Wirkungen und Ursachen durchgehet, stößt auf die Frage nach einer ersten und obersten Ursache. Da nun die Natur der Vernunft diese Frage nothwendig macht, so entsteht dadurch der unvermeidliche Schein, als müsse ein solches Wesen darum wirklich vorhanden seyn, weil wir für die Welt sonst keinen zureichenden Grund ihres Daseyns haben; weil nehmlich die sinnliche Welt als ein Ding an sich betrachtet wird, da hingegen in der Erscheinung nur Theile der Welt gefunden werden, die in der Erfahrung wohl eine Ursache, aber keine erste und oberste Ursache haben (M I. 503. C. 449.).

5. Antwort auf b. Die Ursachen, worauf die Antinomie beruhet, sind, dass die Sätze, wenn sie der Vernunft angemessen sind, für den Verstand zu gross, und wenn sie dem Verstande angemessen sind, für die Vernunft zu klein sind; z. B. eine erste Ursache der Welt ist ein Satz, der der Vernunft angemessen ist, aber für den Verstand ist er zu gross, denn dieser weiss nur von Ursachen, die immer Wirkungen andrer Ursachen sind, also nie die ersten sind. Eine solche bedingte Ursache aber, die Wirkung einer andern Ursache ist, ist dem Verstande angemessen, allein für die Vernunft, welche die Reihe aller Wirkungen und Ursachen vollendet haben will, und daher nach der ersten Ursache fragt, zu klein (M. I. 504. C. 450.).

6. Antwort auf c. Die skeptische Methode ist der Weg zur Gewissheit. Diese Methode bestehet darin, dass man dem Widerstreite der Behauptungen zusiehet, um zu untersuchen, ob der Gegenstand des Streits nicht ein blosses Blendwerk sei (M. I. 505.). Diese skeptische Methode ist aber allein der Transscendentalphilosophie, oder der Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori*, eigen, weil es derselben an der

Digitized by Google

reinen Anſchauung und der Erfahrung fehlt (M. L. 506. C. 451.). Dieſe ſkeptiſche Methode beſtehet alſo darin, daſs man die ſich widerſtreitenden Sätze einander gegenüberſtellet, und auf beiden Seiten gleich ſtrenge die Wahrheit derſelben beweiſet, woraus denn, wenn das möglich iſt, folgt, daſs entweder beide Sätze ſich wirklich nicht widerſtreiten, zuſammen beſtehen können und zugleich wahr ſind, oder daſs beide Sätze falſch ſind, und ihre Beweiſe nur etwas ſtillſchweigend vorausſetzen, ohne welche Vorausſetzung ſie nichts beweiſen (ſ. Antinomie. 3 ff.). In Wiſſenſchaften, die auf einer Anſchauung beruhen, alſo in mathematiſchen Diſciplinen, oder in Erfahrungsgegenſtänden kann ein ſolcher Widerſtreit, der auf einem unvermeidlichen Schein beruhete, darum nicht vorkommen, weil die Darſtellung des Objects in der reinen Anſchauung, oder in der Erfahrung, den Schein bald aufheben und vermeidlich machen würde (C. 452.).

7. Es iſt dieſe transſcendentale Antithetik alſo keine wirkliche, ſondern nur eine ſcheinbare, denn ſie beruhet darauf, daſs man Erſcheinungen für Dinge an ſich hält; ſie wäre aber eine wirkliche, wenn die Erſcheinungen wirklich Dinge an ſich wären. Die transſcendentale Antithetik iſt alſo nicht die Wiſſenſchaft von einem wirklichen Widerſtreite, ſondern von dem Scheinwiderſtreite der reinen Vernunft (C. 768. f.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 448 ff. Methodenl. I. Hauptſt. II. Abſchn. S. 768 f.

Anwendung

der Categorien auf Gegenſtände der Sinne. S. Categorien.

Anziehung.

S. Anziehungskraft.

Digitized by Google

Anziehungskraft,

vis attractiva. Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie die Urſache der Annäherung anderer zu ihr iſt, ſ. Materie; oder welches einerlei iſt, dadurch ſie der Entfernung andrer von ihr widerſtehet. Sie heiſst auch ziehende Kraft. Geſetzt nehmlich, es wäre in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hätte, daſs andere Materien, welche durch keine entgegen wirkende Kraft zurückgehalten würden, ſich jener Materie näherten; oder daſs der Raum, um den ſie von einander entfernt wären, immer kleiner wurde; oder wenn er gröſser werden, und ſich die Materien von einander entfernen ſollten, daſs eine Kraft erfordert würde, die diejenige überwinden müſste, welche ſich in den Theilen der Materie befände: ſo wäre dieſe letztere, in den Theilen der Materie befindliche, eine Anziehungskraft oder anziehende Kraft. Wäre nun in allen Theilen der Materie eine ſolche Kraft, ſo würde die Entfernung der Theile von einander, und auch der Raum, den ſie zuſammen einnehmen, dadurch vermindert werden (N. 34.).

2. Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben. Unter der Materie iſt hier nehmlich das Bewegliche zu verſtehen, ſofern es einen Raum erfüllt. Es kann aber der Raum ſchlechterdings nicht wodurch erfüllt werden, was in demſelben bewegt, oder zur Veränderung des Orts beſtimmt werden könnte, als durch etwas, das ſelbſt zwei bewegende Kräfte hat, nehmlich eine Kraft, andere Materien von ſich zu entfernen, welches eine Zurückſtoſsungskraft genannt wird, und die erſte weſentliche Grundkraft der Materie iſt, und eine Aziehungskraft. (N. 52.).

3. Um nun dieſen Satz (in 2) zu beweiſen, ſezzen wir hier mit allen Phyſikern voraus, daſs die Undurchdringlichkeit eine Grundeigenſchaft der Materie iſt, wodurch ſie ſich als etwas im Raume wirklich Befindliches unſern äuſsern Sinnen zuerſt offenbaret. Ich ſetze aber auch hier mit Kant voraus, daſs die Undurchdring-

Digitized by Google

lichkeit nichts anders ist, als das Ausdehnungsvermögen der Materie, welches in dem Artikel Zurückstoßungskraft bewiesen werden soll. In den Theilen der Materie, und zwar in einem jeden derselben ist folglich eine Zurückstoßungskraft, oder eine ihn wesentlich bewegende Kraft, durch welche die Theile einander zurückstoßen. Dieses Zurückstoßen wird aber durch nichts begrenzt und hört also nicht auf. Denn

a. sich selbst kann dasselbe nicht Grenzen setzen, weil dieses Zurückstoßen die Wirkung der Kraft ist, wodurch die Materie sich immer mehr und mehr ausdehnt, und einen immer größern Raum einnimmt.

Auch kann

b. nicht der Raum dieser Kraft Grenzen setzen, denn er kann zwar wohl den Grund davon enthalten, daß die Wirkung der Zurückstoßungskraft in den Theilen der Materie immer schwächer wird, je größer der Raum wird, den die Materie erfüllt, die Grade dieser Kraft können also immer kleiner und kleiner werden, bis ins Unendliche, aber in dem Raum liegt doch kein Grund, daß sie irgendwo zu wirken aufhören sollten.

Folglich müßte sich die Materie, durch ihre Zurückstoßungskraft, da nichts derselben widerstände, und keine andere bewegende Kraft ihr entgegenwirkte, ins Unendliche zerstreuen. Es würde daher kein, auch noch so großer Raum zu finden seyn, in welchem eine anzugebende Menge Materie befindlich seyn würde, weil diese anzugebende Menge durch die Zurückstoßungskraft ihrer Theile einen immer noch größern Raum würde eingenommen haben. Folglich würde bei einer bloßen Zurückstoßungskraft der Materie eigentlich gar keine Materie vorhanden seyn, das heißt, sie würde nicht möglich seyn. Es erfordert also die Zurückstoßungskraft der Materie eine Kraft, die ihr entgegenwirkt. Diese kann aber nicht etwa in einer andern Materie gesucht werden, denn diese bedarf selbst, weil sie Materie ist, deren Grundkraft die Zurückstoßungskraft ist, einer ihrer Zurückstoßungskraft entgegen wirkenden Kraft. Also bedarf jede Materie einer solchen der Zu-

Digitized by Google

rückstoſsungskraft entgegenwirkenden Kraft, d. i. einer Kraft, die der Entfernung der Theile von einander widerſtehet, welches wir die Anziehungskraft nennen. Folglich gehört die Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie, als Materie. Sie darf alſo nicht bloſs einer gewiſſen Gattung der Materie beigelegt werden, weil wir ſie vor aller Unterſcheidung der Materien von einander derſelben beilegen müſſen. Eine ſolche Kraft heiſst aber eine weſentliche Grundkraft. Folglich fordert die Möglichkeit der Materie, als eines Undurchdringlichen, welches durch Zurückſtoſsungskraft den Raum erfüllt, eine Anziehungskraft als ihre zweite weſentliche Grundkraft (N. 53.).

4. Es iſt merkwürdig, daſs, wie (in 3) bewieſen worden, die Unfähigkeit der Theile der Materie einander abſolut zu fliehen eben ſowohl urſprünglich zur Möglichkeit der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit derſelben. Es fragt ſich alſo, wie es zugeht, daſs dieſe Unfliehbarkeit, wie man ſie nennen könnte, nicht eben ſowohl zum Begriff der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit? Wollte man antworten, die Anziehung wird von unſern Sinnen nicht ſo unmittelbar wahrgenommen, als die Zurückſtoſsung, ſo wird dadurch die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich gehoben. Denn geſetzt, wir hätten das Vermögen, die Anziehung eben ſowohl wahrzunehmen, als die Zurückſtoſsung; ſo wird dennoch nicht dies Streben der Materie nach einem gewiſſen Puncte zu, ſondern die Erfüllung des Raums, ſo wir jetzt, das Merkmal des Begriffs der Materie ſeyn. Die Subſtanz oder das Beharrliche im Raume würden wir nicht durch ein ſolches Zuſammenfallen der Materie in einen Punct bezeichnen können, da die Materie vielmehr ihr Daſeyn durch Erfüllung eines Raumes offenbaret. Darum liegt in dieſer Erfüllung, oder wie man ſie ſonſt nennt, in der Solidität das Characteriſtiſche der Materie. Dahingegen die Wirkung der Anziehung iſt, den Raum der Materie zu vermindern, oder immer mehr Raum leer zu laſſen, wodurch alſo kein Kennzeichen entſteht, durch welches die Materie vom leeren Raume

Digitized by Google

unterſchieden würde. Geſetzt alſo, wir empfänden die Anziehung der Materie noch ſo ſehr, ſo würde ſich dadurch nur unſer Streben nach dem Mittelpunct der Anziehung, nicht aber die Materie ihrem Umfange und ihrer Geſtalt nach offenbaren. Wenn uns z. B. die Erde anzieht, ſo empfinden wir das Ziehen nach dem Mittelpunct derſelben, aber ihre Geſtalt und ihr Umfang entdeckt ſich dadurch nicht. Eben ſo würde es mit der Anziehung eines Bergs, Steins und jedes Körpers ſeyn. Ja wir würden nicht einmal wahrnehmen können, wo der anziehende Punct wäre, ſondern blofs die Richtung, nach welcher wir angezogen würden. Hieraus iſt klar, daſs wir den Begriff der Gröſse nur auf die Materie anwenden können, in ſo fern ſie einen Raum erfüllt. Daher rührt es nun, daſs die Anziehungskraft nicht ſo einleuchtend iſt, als die Zurückſtoſsungskraft. Denn man ſagt ganz richtig, das, was den Raum erfüllt, iſt die Subſtanz. Dieſe offenbart ſich aber, wenn ſich die Materie einer andern nähert, durch den Anfang der Berührung, welcher Stoſs heiſst, und durch die Fortdauer der Berührung, welche Druck heiſst, zwei Einflüſſe, die wir unmittelbar durchs Gefühl empfinden; dahingegen Anziehung nicht durch die Empfindung (von Stoſs oder Druck) unterſchieden werden kann, und uns gar keine Subſtanz entdeckt, und daher uns auch als Grundkraft ſo unmöglich ſcheint (N. 54.) ſ. Grundkraft.

5. Die Wirkung einer Materie auf die andere auſser der Berührung iſt die Wirkung in die Ferne (*actio indiſtans*). Dieſe Wirkung in die Ferne ohne die Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie heiſst die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum. Ein Magnet wirkt z. B. in die Ferne auf das Eiſen, allein die Wirkung iſt nicht unmittelbar, ſondern durch den Ausfluſs einer unſichtbaren Materie, die von einem Pole des Magnets nach dem andern hinflieſst, und das Eiſen, das in dieſen Fluſs kömmt, mit ſich fortreiſst. Die Sonne wirkt aber auf die Erde, wenn ſie dieſelbe verhindert, nach einer geraden Linie in ihrem Laufe fortzuſchieſsen, ſondern macht, daſs ſie ſich in einer El-

lipſe um die Sonne bewegt. Dieſe Wirkung geſchieht ohne Vermittelung einer zwiſchen Sonne und Erde liegenden Materie, und iſt alſo eine unmittelbare Wirkung der Sonne in die Ferne (N. 59.). S. Wirkung in die Ferne.

6. Die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben durch den leeren Raum, ohne alle Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie, und ſie iſt es eben, durch die die Sonne ihren Einfluſs auf den Lauf der Erde äuſsert. So unbegreiflich auch dieſer Satz dem Herrn de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde u. ſ. w. 1. Th. Num. XI) ſcheint, daſs ein Körper da wirken ſoll, wo er nicht iſt, ſo richtig iſt er doch. Es bringt aber nicht das Wort, weſentliche Eigenſchaft aller Materie, dieſe Wirkung hervor, ſondern dieſe Eigenſchaft der Materie als wirkende Grundkraft (N. 60.).

7. Kant beweiſet dieſen Satz nun ſo: In (3) iſt bewieſen, daſs die urſprüngliche Anziehungskraft eine weſentliche Grundkraft der Materie iſt. Ja ohne ſie gäbe es nicht einmal eine phyſiſche Berührung, weil die Theile der Materie ſich ſtets einander zurückſtoſsen würden, und es alſo zu einer ſolchen Berührung, die wahrgenommen werden könnte, gar nicht kommen würde. Folglich gehet die Anziehungskraft vor der Berührung her, macht dieſe möglich, und kann alſo nicht eine Wirkung der Berührung ſeyn. Eine Anziehung aber, welche von der Berührung unabhängig iſt, kann auch nicht von einer Materie, die zwiſchen der anziehenden und angezogenen Materie liegt, abhängen. Alſo iſt die urſprüngliche und aller Materie weſentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum. Hierdurch wird auch Joh. Bernoullis Schwierigkeit gehoben (Gehlers phyſ. Wörterbuch, Artikel Gravitation, S. 529.), welcher ſich vorſtellt, daſs eine Menge Strahlen aus dem anziehenden Körper ausflöſſen, und ein Elementartheilchen der Materie ergriffen.

Digitized by Google

8. Wollte man übrigens fordern, dafs man diese Grundkraft begreiflich machen sollte, so hiefse das verlangen, dafs man eine Kraft angeben sollte, von der sich die Grundkraft ableiten liefse, wodurch sie aber aufhören würde eine Grundkraft, das heifst, eine urſprüngliche und nichtabgeleitete Kraft zu seyn. Es ist aber, wie schon Maupertuis (Gehler a. a. O. S. 528) bemerkt, die Natur des Stofses und der Mittheilung der Bewegungen, folglich die urſprüngliche Zurückſtofsung nicht begreiflicher, als die urſprüngliche Anziehungskraft. Die letztere scheint nur unbegreiflicher zu seyn (4), weil sie nicht gefühlt, sondern geſchloſſen wird; darum scheint es auch, als sei sie nicht urſprünglich, sondern von der Zurückſtofsung abzuleiten. Allein diese Ableitung ist unmöglich, weil die zurückſtofsende Materie ja wieder der Anziehungskraft bedarf (3), und an und für sich selbst das Gegentheil der Anziehungskraft ist. Der gemeinſte Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ist der des de Lüc (6): wer kann begreifen, dafs ein Körper da wirken soll, wo er nciht ist? Wenn die Erde den Mond unmittelbar anzieht, ſo wirkt die Erde auf einen von ihr über 50000 geographiſche Meilen entfernten Körper, und dennoch, wie de Lüc sich ausdrückt, ohne alle materielle Verbindung, d. h. Berührung durch Materien, die zwiſchen Erde und Mond wären; denn die Wirkung einer Materie auf einander durch Anziehung ist auch eine materielle Verbindung, weil der Grund nicht in etwas Ueberſinnlichem (dem unmittelbaren Willen Gottes), ſondern in der weſentlichen Kraft der Materie liegt. Denn die Materie, die etwa zwiſchen Erde und Mond liegt, thut nichts zur Anziehung. Die Erde wirkt alſo da, wo ſie nicht ist, nehmlich auf den Mond, welches dem de Lüc einer Zauberei ähnlich scheint. Allein das ist es ſo wenig, dafs es vielmehr mit jedem Dinge der Fall ist, dafs es immer an dem Ort wirkt, wo es nicht ist. Denn ein Ding, das auf ein andres wirkt, wirkt ja eben dadurch auſſer sich, folglich nicht an dem Ort, wo es ist, ſon-

Digitized by Google

dern an dem Ort, wo das andre Ding ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn der Ort, wo die Erde ist, und der, wo der Mond ist, sind um die Summe der Halbmesser beider Körper von einander entfernt; weil der Ort der Punct ist, in welchem sich der Mittelpunct eines Körpers befindet. Im Puncte der Berührung aber ist weder ein Theil der Erde, noch des Mondes, denn dieser Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem Raum, den die Erde einnimmt, noch von dem, den der Mond einnimmt, ausmacht. Dass also Materien in der Entfernung nicht unmittelbar in einander wirken können, würde so viel sagen, als, sie können ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht in einander wirken. Das hiesse aber, die Zurückstossungskraft für die einzige Grundkraft der Materie erklären, oder doch die Anziehungskraft davon ableiten (gegen 3). Der ganze Missverstand beruhet darauf, dass man die mathematische Berührung der Räume, worin zwei Körper sind, mit der physischen Berührung zweier Körper durch zurückstossende Kräfte verwechselt. Warum sollte es sich nicht eben sowohl denken lassen, dass Körper, ohne Vermittelung der Zurückstossungskraft, einander anziehen, als es sich denken lässt, dass sie, ohne Vermittelung der Anziehungskraft, einander zurückstossen? Es ist nicht der mindeste Grund da, eine dieser Kräfte von der andern abhängig zu machen, denn sie sind specifisch verschieden, und die Möglichkeit der einen beruhet nicht auf der andern (N. 61.).

9. Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also muss doch irgend eine unmittelbare Anziehung ausser der Berührung, und mithin in der Entfernung, angetroffen werden; denn sonst könnten die stossenden und drückenden Kräfte, welche, nach denen, die die Anziehungskraft in die Ferne leugnen, die Ursachen der Annäherung der Körper seyn

Digitized by Google

ſollen, nicht wirken, weil dieſe eine Kraft vorausſezzen, welche hindert, daſs die Materie ſich nicht durch ihre Zurückſtoſsungskraft ins Unendliche zerſtreue (3). Man kann die Anziehung ohne Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die wahre, und die durch Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die ſcheinbare nennen, bei der letztern übt der Körper, dem ſich ein nach ihm hingeſtoſſener Körper nähert, eigentlich gar keine Anziehung aus. Allein auch die ſcheinbare Anziehung, da ſie durch Stoſs entſtehet, beruhet auf der Anziehungskraft des ſtoſsenden Körpers, der nicht ſtoſsen könnte, wenn die Zurückſtoſsungskraft ſeiner Theile nicht durch die Anziehungskraft derſelben beſchränkt würde (3). Gehler (Phyſ. Wörterbuch. Art. Attraction 1. B. S. 166) meint, „Newton habe das Wort Attraction nur gebraucht, um das allgemeine Phänomen des Beſtrebens der Körper nach wechſelſeitiger Annäherung *(conatus accedendi)* damit zu bezeichnen, nicht um eine Urſache dieſes Phänomens damit anzugeben. Dieſer bei der Gröſse ſeines Genies dennoch ſo beſcheidene Naturforſcher ſei ſtets den ſichern Weg der Experimentalunterſuchung gegangen, habe aus vielen Erfahrungen allgemeine Geſetze gezogen, und, unbekümmert um die verborgenen Urſachen derſelben, durch die erhabenſten Kunſtgriffe der Geometrie, die Folgen dieſer Geſetze für Fälle, über welche unmittelbare Erfahrungen fehlten, beſtimmt. Dieſe nachahmungswürdige Methode gründe ſich einzig auf Induction, oder auf den der geſunden Vernunft einleuchtenden Schluſs, daſs das, was in allen beobachteten Fällen wahr gefunden ward, auch in ähnlichen unbeobachteten ſtatt finde, und alſo allgemein wahr ſeyn werde. Die häufigen Beiſpiele von Fallen, Nähern, Anhängen der Körper gegen und an einander hätten ihn veranlaſst, dieſes Nähern als ein allgemeines Phänomen anzuſehen, er habe das Geſetz deſſelben für Erde und Mond entdeckt, und geſchloſſen, daſs eben dieſes Geſetz für Sonne und Planeten, und für die Planeten unter einander ſelbſt gelten werde. Dieſe Methode ſei ſo untadelhaft, und die dadurch gemachte Entdeckung der Mechanik des Himmels ſo beſtätigt, daſs nur Unwiſſende jene ſchmähen

Digitized by Google

und dieſe verwerfen könnten. Urſachen dieſes Phänomens angeben zu können, habe ſich Newton nie gerühmt. Man thue Newton Unrecht, wenn man glaube, er habe durch die Attraction das Phänomen erklären wollen, da er es dadurch blos benennen wolle. Und (Art. Gravitation 2. B. S. 526), Newton iſt nie ſo weit gegangen, daſs er die Schwere nebſt ihrem Geſetze als eine weſentliche Eigenſchaft der Materie angeſehen hätte." Allein wäre das richtig, ſo hätte er nicht behaupten können, daſs die Anziehung der Körper ſich in gleichen Entfernungen nach der Menge der Materie richte, die der Körper hat, nach welchem hin die Anziehung treibt. Ein Körper, der noch einmal ſo viel Materie hat als ein andrer, zieht auch in gleichen Entfernungen noch einmal ſo ſtark als der andre. Zwar nähert ſich ein Körper, der noch einmal ſo viel Materie hat als ein andrer, noch einmal ſo langſam einem dieſem andern ihm ziehenden Körper, allein das iſt ein Geſetz, das ſich nicht auf die Proportion der Anziehungskraft gründet, ſondern auf die Menge der Theile, welche in beiden Körpern vorhanden ſind. Wenn zwei Magnete ſich einander gleich ſtark anzögen, und der eine ſteckt in einer ſchweren hölzernen Büchſe, ſo wird der, welcher frei iſt, ſich mit gröſserer Geſchwindigkeit dem Magnet in der Büchſe nähern, als der Magnet mit der Büchſe ihm, da ſie vorher, als der eine noch auſser der Büchſe war, ſich einander gleich ſchnell näherten. Newton ſchloſs ſogar nicht einmal den Aether, wie viel weniger andere Materien, vom Geſetz der Anziehung aus. Es hat nehmlich Gegner der Anziehungskraft gegeben, z. B. Carteſius, Huygens, Joh. Bernoulli, Bilfinger u. a, welche behaupteten, es ſei der Aether oder eine andre freie unſichtbare Materie, welche die Körper gegen einander zu ſtoſse, ſo daſs es blos ſcheine, als zögen ſie ſich einander an. Und dieſer Meinung war auch Euler (Briefe an eine deutſche Prinzeſſin 68. B. S. 229.). „Die letzte Meinung, ſagt er, gefällt denen mehr, die in der Philoſophie helle und begreifliche Grundſätze lieben; weil ſie nicht ſehen, wie zwei von einander entfernte Körper auf einander

Digitized by Google

wirken können, ohne dafs etwas zwifchen ihnen fei.“ Allein diefe können ja eben fo wenig begreifen, wie Körper einander durch die Berührung zurückftofsen (8). Und die Erklärung durch den Stofs macht die Sache warlich nicht begreiflicher. „Aber fobald man annimmt, fagt Euler (S. 230), dafs der Raum zwifchen den Körpern mit einer freien Materie angefüllt ift; fo fieht man gleich ein, dafs diefe Materie auf die Körper durch den Stofs wirken kann, und die Wirkung beinahe eben diefelbe feyn mufs, als wenn fie fich anzögen. Da wir nun wiffen, dafs in der That eine folche flüffige Materie vorhanden ift, welche den Raum zwifchen den himmlifchen Körpern ausfüllt, nehmlich der Aether, fo fcheint es vernünftiger zu feyn, der Wirkung des Aethers die gegenfeitige Anziehung der Körper zuzufchreiben, wenn man auch die Art diefer Wirkung nicht einfieht, als zu einer ganz unverftändlichen Eigenfchaft feine Zuflucht zu nehmen.“ Da nun Newton felbft dem Aether Schwere beilegt, fo konnte er nicht wie Euler die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stofs annehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Euler giebt auch das zu (Br. 54. S. 187), indem er fagt: Newton war fehr für die Meinung der Attraction. Allein Eulers Erklärung fchiebt alle Schwierigkeit auf den Aether, deffen Möglichkeit felbft eine Anziehungskraft vorausfetzt (3). Wenn daher Newton fich dagegen verwahrt *), dafs er unter der Gravitation keine wefentliche Grundkraft der Materie verftehe, fo war er hierin mit fich felbft nicht einig, denn wenn er behauptete, dafs fich die Anziehungskräfte der Weltkörper nach der Menge der Materie richten, fo mufste er durchaus annehmen, dafs fie als Materien, folglich nach einer ihrer allgemeinen ihnen wefentlichen Eigenfchaften fo wirken. Denn warum follte ein Körper vom Aether gegen einen gröfsern

*) *Optice. Edit. noviff. Laufannae et Genevae 1740. 4. Authoris monitio altera ad lectorem: Pag. XIV. XV. Et ne quis gravitatem inter eſſentiales corporum proprietates me habere exiſtimet, quaeſtionem unam de ejus cauſa inveſtiganda ſubjeci.*

Digitized by Google

ſtärker hingetrieben werden als gegen einen kleinern (N. 63.).

10. Kant nennt diejenige Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Körper Einfluſs hat, oder diejenige Wirkung des Monds auf die Erde, wodurch Ebbe und Fluth entſteht, entſpringt nicht durch Berührung, ſondern gehet weit über die Grenzen dieſer Körper hinaus, und iſt alſo die Wirkung einer durchdringenden Kraft (N. 67.).

11. Durch die Anziehungskraft nimmt die Materie einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen, und wirkt auf andere durch den leeren Raum; ihr kann alſo keine dazwiſchen liegende Materie Grenzen ſetzen. So muſs die urſprüngliche und der Materie weſentliche Anziehungskraft gedacht werden, daher iſt ſie eine der Quantität der Materie proportionirte durchdringende Kraft. Wenn alſo auch noch ſo viele Körper zwiſchen zwei andern Körpern liegen, ſo ziehen ſich dennoch dieſe letztern an, und je gröſser ein Körper iſt, deſto gröſſer iſt die Kraft, mit der er andere Körper anzieht.

12. Die urſprüngliche Anziehungskraft, ohne welche nicht einmal Materie möglich iſt, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche. Gäbe es nur zwei Körper in der Welt, ſie möchten noch ſo weit von einander ſeyn, als ſie wollten, ſo würde der eine den andern anziehen, ſie würden ſich folglich einander nähern, und endlich vereinigen. Dieſer Satz iſt nicht bloſs Hypotheſe, aber er war bis auf Kant bloſs eine durch Analogie und Unterſuchung der Phänomene beſtätigte Thatſache; Kant aber führt für ihn folgenden Beweis *a priori* aus dem Begriff der Materie (N. 68.).

13. Weil die urſprüngliche Anziehungskraft zum Weſen der Materie gehört (3), ſo kommt ſie auch jedem Theil derſelben zu, nehmlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken, ohne nehmlich mit der Materie, auf die ſie wirkt, durch Berührung, in Verbindung zu

Digitized by Google

ſtehen. Wäre nun irgend eine Entfernung, bis wohin ſie ſich nicht erſtreckte, ſo müſste das entweder von der Materie herrühren, die dazwiſchen läge, oder von der Gröſse des Raums zwiſchen der Materie und jener Entfernung. Allein die dazwiſchen liegende Materie kann die Anziehungskraft nicht begrenzen, weil es eine durchdringende Kraft iſt (11), und es alſo einerlei iſt, ob Materie dazwiſchen liegt oder nicht. Aber auch die Gröſſe des Raums, der zwiſchen der Materie und jener Entfernung liegt, kann der Anziehungskraft nicht Grenzen ſetzen. Denn jene Anziehung hat einen Grad, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können, folglich muſs ſich zwar die Anziehung deſtomehr vermindern, je gröſser der Raum wird, in dem ſie ſich ausbreitet, aber ſie kann nirgends ganz aufgehoben werden. Folglich giebt es nichts, was die Wirkſamkeit der Anziehungskraft irgendwo gänzlich aufhübe, und ſie erſtreckt ſich, folglich im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

14. Es kann alſo nur eine urſprüngliche Anziehung im Widerſtreit (Conflict) mit der urſprünglichen Zurückſtoſsung Materie möglich machen; der Grad der Dichtigkeit der Materie kann aber entweder von der eigenen Anziehung ihrer Theile, oder von der Vereinigung derſelben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühren (N. 70.). Der Grad der Erfüllung eines Raums durch Materie (oder der Dichtigkeit derſelben) muſs auf der beſtimmten Einſchränkung der Zurückſtoſsung aller ihrer Theile beruhen, welche nur durch die ins Unendliche ſich erſtreckende Anziehung möglich iſt. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung aller Materien auf einander heiſst die Gravitation; die Beſtrebung in der Richtung der gröſseren Gravitation ſich zu bewegen iſt die Schwere (N. 71.).

15. Die Alten, welche die Schwere ebenfalls aus der Erfahrung kannten, gaben ſchon dem Gedanken von einer allgemeinen Schwere Raum. Anaxagoras *(Diog. Laert. de vita philoſ. lib. II. Art. Anaxagoras)*

Digitized by Google

als er das Phänomen erklären wollte, dafs ein Stein vom Himmel gefallen wäre, fagte, der ganze Himmel beſtehe aus Steinen, die eine Schwere gegen die Erde hätten, und nur durch ihre ſchnelle Kreisbewegung verhindert würden, auf die Erde zu fallen. Lucrez aber, der das Epicuriſche Syſtem aufgeſtellt hat, lehrt die allgemeine Schwere, als einen Grundſatz deſſelben, und folgert daraus, dafs die Welt keine Grenzen haben könne, weil dieſe gehen nichts Aeufseres ſchwer ſeyn, und alſo zu den innern Theilen der Welt herabſtürzen würden (*Lucretius de rer. nat. lib. I. v.* 983. *ſqq.*). Kepler erſtreckte zuerſt die Schwere auf den Mond, die Sonne und die Planeten unter einander. Die Leſung ſeiner Schriften war hinreichend, der Meinung von der allgemeinen und wechſelſeitigen Schwere mehrere Vertheidiger zu erwecken, z. B. einen gewiſſen Fermat, welcher ſchon behauptete, dafs die Schwere wie der Abſtand vom Mittelpunct abnehme. Roberval ſcheint der erſte geweſen zu ſeyn, der allen Theilen der Materie die Schwere als eine weſentliche Eigenſchaft beilegte. D. Hook hat vor Newton die Lehre von der allgemeinen Gravitation am vollkommenſten eingeſehen, aber noch nicht das Geſetz entdeckt, nach welchem dieſe Kraft zunimmt. Die Entdeckung des Geſetzes der Gravitation, dafs ſie nach den Quadraten der Entfernung abnimmt, nehmlich 2 mal ſo weit; 4 mal weniger, 3 mal ſo weit, 9 mal weniger, 4 mal ſo weit, 16 mal weniger wirkt, war Newton vorbehalten. Newtons Schüler gingen weiter als er. Roger Cotes zählet die Gravitation unter die weſentlichen Eigenſchaften der Materie, ohne welche Materie gar nicht gedacht werden könne oder ſolle, dergleichen Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit ſind. Maupertuis vertheidigt ebenfalls den Satz, dafs die Gravitation eine weſentliche Eigenſchaft der Körper ſei. Kant hat nun dieſe Behauptung unwiderleglich bewieſen.

16. Gehler, der auf Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft keine Rückſicht genommen hat, führet einige, ſeiner Meinung nach, ſtarke Einwürfe an, welchen man ſich ausſetze, wenn man be-

Digitized by Google

haupte, die allgemeine Schwere sei eine mit der Materie wesentlich verbundene Eigenschaft (*qualité inhérente*). Da nun dieses gerade Kants Behauptung ist, so wollen wir diese starken Einwürfe noch hören.

a. „Fürs erste wird dadurch alle weitere Untersuchung abgebrochen, und es bleibt nichts mehr zu sagen übrig, als dass Gott der Materie einmal diese Eigenschaft beigelegt und diese Gesetze vorgeschrieben habe." Allein das ist der Fall mit allen Grundkräften. Der Verstand will zwar auch bei ihnen noch eine Kraft haben, von der sie abgeleitet werden können, weil das dem Verstandesgesetz der Causalität so gemäss ist; allein das widerspricht dem Begriff einer Grundkraft, die überdem, wenn sie *a priori* bewiesen werden kann, in dem Erkenntnisvermögen des Menschen gegründet ist. Von einer solchen Grundkraft kann nur begriffen werden, dass sie da ist, da seyn muss, aber nie wie sie möglich ist. Wir sagen also nicht, Gott hat einmal der Materie diese Eigenschaft beigelegt (denn Gott ist kein Erklärungsgrund eines Naturphänomens); sondern, wenn es eine Materie giebt, die einen Raum erfüllt, so muss das durch eine der Materie wesentliche Zurückstossungskraft und Anziehungskraft geschehen, weil von uns keine andre den Raum erfüllende Materie vorgestellt werden, d. i. als Erscheinung vorhanden seyn kann. „Dennoch", fährt Gehler fort, „ist das Phänomen der wechselseitigen Näherung, nach dem verkehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, noch nicht einfach genug, und führt noch zu viel besondere Bestimmungen bei sich, als dass man alle Bemühung, es zu erklären, aufgeben sollte. Man ist ja immer noch begierig zu wissen, warum sich die Gravitation nicht nach dem Abstande selbst, oder nach dessen Würfel, sondern gerade nach dem Quadrate richte." Diese Frage beantwortet Kant. Eine jede unmittelbar in die Ferne wirkende Kraft ist als ein Quantum zu betrachten, das in Ansehung eines jeden einzelnen Puncts, auf den sie wirkt, sich nach dem Verhältnisse des Raums äussert, den sie einnimmt. Man denke sich die Materie z. B. mit andern Materien umgeben, so muss die Grösse der Anziehungskraft für jeden Punct der Kugelfläche, in der die Mate-

Digitized by Google

rien, welche angezogen werden, die anziehende Materie umgeben, ſich nach der Gröſse der Kugelfläche richten. Nun lehrt aber die Geometrie, daſs die Kugelflächen nach den Quadraten ihrer Halbmeſſer (oder Durchmeſſer) wachſen, daſs nehmlich eine Kugelfläche, die noch einmal ſo weit von ihrem Mittelpunct entfernt iſt, als eine andere, 4 mal ſo groſs iſt, daſs die, welche dreimal ſo weit vom Mittelpunct entfernt iſt, 9 mal ſo groſs iſt, als die erſtere u. ſ. w. Folglich gründet ſich das Geſetz der Anziehungskraft auf das Geſetz, nach welchem die Räume wachſen, und auf die unveränderliche Gröſse dieſer Kraft im Verhältniſſe zu einem Raum, der nach jenem Geſetze zunimmt (N. 72.).

b. „Ferner ſieht man ſchwerlich ein, wie zwei von einander entfernte Körper ohne ein Zwiſchenmittel auf einander wirken ſollen.“ Dieſe Schwierigkeit iſt (in 8 und 9) gehoben worden.

c. „Endlich macht man, wenn man den einzigen Grund in dem Willen des Schöpfers ſucht, die ganze Schöpfung zu einer beſtändigen Reihe von Wunderwerken.“ Allein dieſer Einwurf trifft die Kantiſche Theorie nicht, weil es nach derſelben ein Wunderwerk wäre, wenn uns eine Materie vorkäme, welche keine Anziehungskraft hätte, indem dann nichts anders als die Allmacht Gottes die Materie vor der Zerſtreuung in den unendlichen Raum bewahren, d. i. ſelbſt die Materie, um der Zurückſtoſsungskraft zu widerſtehen, zuſammen drücken müſste.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Erkl. 2. S 34. Lehrſ. 5. Bew. Anm. S. 52 — 57. Erkl. 6. S. 59. Lehrſ. 7. Bew. Anm. 1. 2. Erkl. 7. Zuſ. Lehrſ. 8. Bew. S. 60 — 69. Zuſ. 2. S. 70. 71. Anmerk. 1. S. 72.

Gehler. Phyſ. Wörterb. Art. **Attraction und Gravitation.**

Apathie.

S. **Affectloſigkeit.**

Digitized by Google

Apodictiſch.

Kant gebraucht dieſes Wort offenbar in zweierlei Bedeutung. Einmal nennt er das apodictiſch, was mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden iſt, z. B. die Sätze, der Raum hat nur drei Abmeſſungen, die Zeit hat nur eine Abmeſſung. Das Gegentheil dieſer Sätze läſst ſich gar nicht denken, und dieſe Beſchaffenheit derſelben heiſst die Nothwendigkeit derſelben. Da wir uns nun bewuſst ſind, daſs wir uns keinen Raum von mehr oder weniger Abmeſſungen als drei z. B. von einer, und keine Zeit von mehr als einer Abmeſſung z. B. von drei vorſtellen können, ſo heiſsen dieſe Sätze, um dieſer ihrer Beſchaffenheit willen, apodictiſche (C. 41.).

2. In dieſem Sinn giebt es eine beſondere Modalität der Sätze, vermöge der ſie apodictiſche genannt werden. Die Modalität der Sätze iſt nehmlich der Werth, den die Copula derſelben in Beziehung auf das Denken hat, ob nehmlich die Verknüpfung der Prädicate mit dem Subject bloſs als logiſch möglich, oder als logiſch wirklich, oder als logiſch nothwendig gedacht wird. Wird dieſe Verknüpfung als logiſch nothwendig gedacht, ſo heiſst der Satz apodictiſch, und die Copula kann durch muſs ausgedrückt werden, z. B. der Raum hat drei Abmeſſungen, kann auch heiſsen, der Raum muſs drei Abmeſſungen haben; denn das Gegentheil iſt gar nicht denkbar. Wird die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat bloſs als logiſch wirklich gedacht, ſo heiſst der Satz aſſertoriſch, z. B. der Raum hat drei Abmeſſungen; hier denke ich nehmlich noch nicht an die logiſche Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject. Denkt man ſich nun einen ſolchen aſſertoriſchen Satz durch die Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt, ſo wird er apodictiſch. Dann drückt er aus, daſs das Gegentheil gar nicht denkbar ſei, welches man die logiſche Nothwendigkeit eines Satzes nennt. Wenn ich mir auch einen Raum von mehr oder weniger Abmeſſungen als drei vorſtellen wollte, ſo iſt es mir doch nicht möglich, es iſt

Digitized by Google

den Geſetzen, wornach ich mir den Raum vorſtellen muſs, gänzlich zuwider, dieſe Geſetze beſtimmen meine Vorſtellung vom Raum, und machen den Satz nothwendig, und ein ſolcher Satz iſt *a priori*. Es iſt unzertrennlich mit unſerm Erkenntniſsvermögen verbunden, daſs wir uns den Raum nach drei Abmeſſungen denken (C. 101.).

3. Alle Nothwendigkeit iſt aber entweder bedingt oder unbedingt. Sie iſt bedingt, wenn nur unter gewiſſen Vorausſetzungen das Gegentheil nicht möglich iſt; unbedingt, wenn ſie an und für ſich, ohne alle Vorausſetzung und Vergleichung, innerlich unmöglich iſt. Und da pflegt nun Kant im ſtrengſten Sinne nur das apodictiſch zu nennen, was unbedingte Nothwendigkeit hat. Wenn wir den Verſtand gebrauchen, um die Anſchauungen eines Gegenſtandes ſelbſt in Begriffe zu verwandeln, ſo heiſst das der mathematiſche Gebrauch des Verſtandes; gebrauchen wir ihn aber, um uns Begriffe vom Daſeyn eines Gegenſtandes in Begriffe zu verwandeln, ſo heiſst das der dynamiſche Gebrauch des Verſtandes. Bei dem letztern ſind die Sätze immer nur mit bedingter Nothwendigkeit verbunden, nehmlich es gilt nur unter der Bedingung, daſs die Objecte in einer möglichen Erfahrung exiſtiren ſollen, dahingegen die Objecte der Anſchauungen gar nicht anders als in einer möglichen Erfahrung exiſtiren können, weswegen die Sätze des mathematiſchen Verſtandesgebrauchs mit unbedingter Nothwendigkeit verknüpft ſind. Der Satz, der Raum hat drei Abmeſſungen, iſt von der letztern Art, denn die Unmöglichkeit des Gegentheils ergiebt ſich ſogleich, wenn wir uns einen andern Raum in der reinen Einbildungskraft darſtellen wollen, und ſo bedarf es denn hier nicht der Bedingung, es giebt keinen andern Raum in der Erfahrung, weil es uns auch nicht einmal möglich iſt, uns einen andern Raum vorzuſtellen. Wenn ich hingegen ſage: jeder Menſch muſs einen Vater haben, ſo ergiebt ſich die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht unmittelbar, ſondern nur unter der Bedingung, daſs der Menſch ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn ſoll, und nicht etwa ein überſinnliches Weſen. Die Entſtehung eines Menſchen ohne Vater, z. B. Adams durch den Schöpfer, läſst ſich denken, obwohl

Digitized by Google

nicht begreifen, weil hier der Erklärungsgrund, die Natururſache, wegfällt. Nur dann, wenn der Menſch zu der Reihe aller Menſchen in der Natur, ſowohl in auf als abſteigender Linie, gehören, wenn er uns ferner in der Erfahrung vorkommen, kurz zur ſinnlichen Welt gehören ſoll, ſo muſs er durchaus den Geſetzen derſelben unterworfen ſeyn, und daher ſeine Natururſache, d. i. einen Vater haben. Die Gewiſsheit iſt in beiden Sätzen die nehmliche. Es iſt eben ſo gewiſs, daſs ein jeder Menſch, der uns vorkömmt, einen Vater, als daſs der Raum drei Abmeſſungen hat. Aber bei dem erſten Satz iſt die Gewiſsheit nicht ſo einleuchtend, als bei dem zweiten, und dies rührt eben daher, weil ich bei dem zweiten mir bloſs die Sache ſelbſt vorſtellen darf, um die Unmöglichkeit des Gegentheils einzuſehen; bei dem erſtern aber muſs ich erſt noch einen andern Satz denken, nehmlich daran, daſs wenn es nur einen einzigen Menſchen gäbe, der keinen Vater hätte, die Allgemeinheit des Satzes, daſs jede Begebenheit, alſo auch die Entſtehung eines Menſchen, ſeine Natururſachen haben müſſe, und damit die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, über den Haufen fallen, und zwiſchen Erfahrungen und Träumen der Phantaſie weiter kein Unterſchied ſeyn würde. Wenn nun die Gewiſsheit eines Satzes unmittelbar einleuchtet, wie die von den drei Abmeſſungen des Raums, ſo iſt ſie apodictiſch (Pr. 49), und der Satz ſelbſt im ſtrengſten Sinne des Worts apodictiſch (C. 199.). Dieſe Beſchaffenheit haben alle Sätze der Geometrie. S. acroamatiſch, beſonders 7.

4. Kant nennt es einen apodictiſchen Gebrauch der Vernunft, wenn ſie dazu angewendet wird, beſondere Sätze aus ſolchen allgemeinen abzuleiten, die an ſich gewiſs und gegeben ſind. Daſs der Raum drei Abmeſſungen hat, iſt ein allgemeiner Satz, denn er gilt von jedem Theile des Raums, auch iſt er an ſich gewiſs, denn man darf ſich den Raum nur vorſtellen, um ſeine Gewiſsheit einzuſehen, auch iſt er durch unſer Erkenntniſsvermögen ſelbſt gegeben. Aus dieſem Satze folgt aber unmittelbar, daſs alle Materie, oder das, was den Raum erfüllt, ebenfalls drei Abmeſſungen haben müſſe. Es wird nichts weiter als Urtheilskraft erfordert, um die-

Digitized by Google

ſen letztern Satz von dem erſtern abzuleiten, welches man ſubſumiren nennt. Denn den Raum erfüllen, heiſst nichts anders, als die drei Abmeſſungen deſſelben erfüllen, folglich ſelbſt drei Abmeſſungen haben. Dieſe Ueberlegung machen, heiſst ſubſumiren, und iſt ein Werk des Vermögens ſo zu überlegen oder zu ſubſumiren, welches eben Urtheilskraft heiſst. Der beſondere Satz von den drei Abmeſſungen der Materie, wird nun durch dieſe Ableitung von dem apodictiſchen allgemeinen Satz, von den drei Abmeſſungen des Raums, ebenfalls unbedingt nothwendig, weil das Gegentheil wieder gar nicht denkbar iſt, und von keiner Materie auſser der Erfahrung die Rede ſeyn kann. Ein ſolcher Gebrauch der Vernunft nun heiſst der apodictiſche Gebrauch derſelben (C. 674.).

5. Kant theilt alle apodictiſchen Sätze, im weitern Sinne des Worts, in Dogmata und Mathemata ein. Dies iſt aber nur zu verſtehen, in ſo fern ſie direct ſynthetiſch ſind. Dieſe Eintheilung gründet ſich auf die zwiefache Art zu erkennen, nehmlich aus Begriffen, oder durch Conſtruction der Begriffe. Ein Dogma iſt nehmlich ein directſynthetiſcher Satz aus Begriffen. Ein ſynthetiſcher Satz aus Begriffen iſt der, bei dem ſich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf einen Begriff gründet. Ein ſynthetiſcher Satz iſt aber direct aus Begriffen, wenn die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject unmittelbar aus einem Begriffe folgt, nicht etwa durch Beziehung dieſes Begriffs auf etwas anders. Ein ſolches Dogma hat die ſpeculative Vernunft nicht, wohl aber die practiſche, z. B. die Seele iſt unſterblich. Hier liegt das Prädicat unſterblich nicht in dem Subject Seele. Denn daſs die Denkkraft, die wir Seele nennen, noch nach dem Tode, und immer fort dauern werde, liegt gar nicht in dem Begriff derſelben, folglich iſt der Satz ſynthetiſch. Die Verknüpfung des Prädicats unſterblich mit dem Begriff Seele gründet ſich auf die Nothwendigkeit, das Moralgeſetz vollkommen zu befolgen, welches nur bei einer unendlichen Fortdauer des vernünftigen Weſens möglich iſt. Die vollkommene Befolgung des Moralgeſetzes ſetzt

alſo dieſe unendliche Fortdauer als nothwendig voraus. Giebt es alſo ein Sittengeſetz, das mit practiſcher Nothwendigkeit (oder apodictiſch) gebietet, d. h. das nicht unerfüllt bleiben darf, deſſen Gegentheil, nehmlich ihm nicht zu gehorchen, für ein ſinnliches moraliſches Weſen nicht denkbar iſt, ſo folgt auch unmittelbar daraus, daſs ein ſolches moraliſches Weſen ſeine unendliche Fortdauer für eben ſo nothwendig halten müſſe, weil ohne ſie ſein Zweck, der ſich ihm aber mit Nothwendigkeit aufdringt, nicht erreichbar iſt. Allein dieſe unmittelbare (directe) Folgerung des Satzes, die Seele iſt unſterblich, aus der Nothwendigkeit der Befolgung des Moralgeſetzes, iſt nicht die Folgerung aus einer Erkenntniſs, ſondern aus dem Sittengeſetz, wenn es befolgt werden ſoll. Folglich iſt das Dogma nicht ein Satz der ſpeculativen, ſondern der practiſchen Vernunft, oder der Vernunft als eines Vermögens, aus dem für ſinnliche Weſen ein Sittengeſetz entſpringt. Die Nothwendigkeit iſt nicht die des Objects, Unſterblichkeit der Seele, ſondern die des Subjects, des vernünftigen Weſens ſie (die Unſterblichkeit) anzunehmen, weil es das Moralgeſetz nothwendig befolgen ſoll. Denn wer die Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengeſetzes nicht anerkennte, für den fiele auch die nothwendige Annahme der Unſterblichkeit der Seele weg. S. Dogma. Ein Mathema iſt ein directſyntheriſcher Satz durch Conſtruction der Begriffe. Ein Beiſpiel hierzu ſ. Acroamatiſch, 1. (C. 764. P. 22. 23.*)

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn. §. 3. S 41. II. Th. I. Abth. I Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. § 9. 4. S. 101. II. Buch II. Hauptſt. III. Abſchn S 199. I. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. Anhang. S. 674. Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 764.

Deſſ. Prolegom. § 6. S. 49.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 22. 23.*).

Apperception,

Bewuſstſeyn, Selbſtbewuſstſeyn, *apperceptio, conſcientia, perception, conſcience, ſentiment*

interieur (ſelf — conſciousneſſ). Dieſes Wort wird von Kant in zweierlei Bedeutung gebraucht:

I. heiſst es ſo viel als das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, d. i. die einfache Vorſtellung des Ich. Wenn ein der Vorſtellungen fähiges Subject Vorſtellungen hat, ſo verknüpft es ſtets mit dieſen Vorſtellungen noch die, daſs es ſie hat. Dieſe zweite Vorſtellung, daſs Ich, das vorſtellende Subject, dieſe Vorſtellungen habe, heiſst das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt, oder die Apperception. Dieſe Vorſtellung iſt einfach, oder es laſſen ſich in ihr keine Merkmale unterſcheiden. Sie iſt eine Wirkung des Verſtandes, der dadurch alles Mannichfaltige einer Vorſtellung in eine einzige Vorſtellung verknüpft, oder nach Kants Kunſtſprache eine Syntheſis hervorbringt. Wenn ich z. B. denke, ich ſehe, ſo wird alles Mannichfaltige in der Vorſtellung des Sehens, durch die einfache Vorſtellung des Ich, verknüpft, und dadurch eine einzige Vorſtellung, von der ich nun ſage, daſs ſie mit Apperception verbunden iſt. Würde das Mannichfaltige in der Vorſtellung, ich ſehe, durch die Vorſtellung Ich eben ſo ſelbſtthätig in meinem Subject hervorgebracht, als das Mannichfaltige derſelben ſelbſtthätig verbunden wird, ſo ſchauete der Verſtand an, und wir hätten intellectuelle Anſchauungen. Allein dieſes Mannichfaltige wird dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, gegeben, denn ich kann nicht Licht und Augen und Gegenſtände durch ein bloſses Denken herbeiſchaffen, wenn keine da ſind; alſo ſchauet die Sinnlichkeit vermittelſt der Affectionen an, und der Verſtand denkt, oder vereinigt durch jene Syntheſis das durch die Affectionen gegebene Mannichfaltige in einen Begriff (C. 68.).

2. Dieſe Apperception iſt nun von zweierlei Art:

a. Die empiriſche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches bloſs die Vorſtellungen begleitet, d. i. das einfache Ich, welches zu jeder Vorſtellung unmittelbar hinzukömmt, z. B. Ich ſehe, Ich denke, dieſer Tiſch (d. h. der Tiſch, den Ich anſchaue), der Stuhl (nehmlich derjenige, den Ich in Gedanken habe) u. ſ. w. Dieſe empiriſche Apperception nennt man auch die Wahrnehmung.

Digitized by Google

b. Die reine oder urſprüngliche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches ſelbſt jene empiriſche Apperception, und dadurch, mittelbar, jede andere Vorſtellung begleitet. So wie jeder Körper einen Raum, den ich wahrnehme, erfüllt, und dieſem Raum, der ein Gegenſtand meiner Erfahrung iſt, noch ein reiner Raum zum Grunde liegt, in den ich jeden empiriſchen oder Erfahrungs-Raum ſetze, den ich ſelbſt aber nicht erfahre, ſondern der eine nothwendige, aus der Form meiner Sinnlichkeit entſpringende Vorſtellung (reine Anſchauung) iſt; eben ſo wird jede Vorſtellung in einer Apperception gedacht, oder von der einfachen Vorſtellung Ich begleitet, welches aber bei jeder von demſelben begleiteten Vorſtellung verſchieden ſeyn würde, wenn nicht alle dieſe Ich zu einem einzigen Ich gehörten, in welchem ſie alle verbunden werden, und durch welches ſie als identiſch, oder als dieſelben Ich gedacht werden. Durch dieſes reine Ich, welches, als nothwendig und allgemein, der empiriſchen Apperception (oder den Ich, die ich bei allem, was in meinem äuſsern und innern Sinne und in meinem Verſtande iſt, wahrnehmen kann) zum Grunde liegt, kann ich z. B. ſagen, Ich, der ich ſehe, bin das Ich, das da denkt; das Ich, das jetzt am Schreibtiſche ſitzt; das Ich, das jetzt dieſe Gedanken niederſchreibt. Dieſe reine Vorſtellung, die von keiner andern weiter begleitet wird (weswegen ſie urſprünglich heiſst), aber alle Vorſtellungen begleitet, heiſst die reine Apperception, oder weil ſie auch Vorſtellungen *a priori* möglich macht, das transſcendentale Selbſtbewuſstſeyn. Das reine Ich, oder die reine Vorſtellung Ich denke, (Ich bins, der dieſe Vorſtellungeu hat) muſs alle meine Vorſtellungen begleiten; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden können, was doch nicht gedacht werden könnte, denn es wäre in keiner Verbindung mit dem vorſtellenden Subject. Das heiſst, die Vorſtellung wäre nicht dieſes Subjects Vorſtellung, wie das Bild im Spiegel nicht des Spiegels Vorſtellung iſt, ſondern nur durch den Spiegel einem andern, in den Spiegel ſchauenden vorgeſtellt wird; oder die Vorſtellung wäre doch für mich nichts, ſo wie das Bild im Spiegel für den Spiegel nichts iſt. Denn wenn auch

Digitized by Google

das empiriſche Ich mit der Vorſtellung verknüpft wäre, ſo wäre doch aus Mangel des transſcendentalen die Vorſtellung weder mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden Zuſtande des vorſtellenden Subjects verbunden, und folglich ganz iſolirt (C. 131. f.).

3. Wenn ich mir denke, Ich, der ich jetzt ſchreibe, bin das Ich, das jetzt an ſeiner Hausthüre klingeln hört; das Ich, das jetzt vor dieſem Schreibtiſche ſitzt u. ſ. w.; ſo iſt dieſe Identität der Apperception, oder daſs das Bewuſstſeyn in allen das nehmliche iſt, eine Verknüpfung (Syntheſis) von Vorſtellungen, welche mir nur dadurch möglich iſt, daſs ich mir dieſer Verknüpfung bewuſst bin. In jeder einzelnen Vorſtellung, z. B. der Vorſtellung, ich ſchreibe, ich höre klingeln, ich ſitze vor dem Schreibtiſche u. ſ. w. iſt ein empiriſches Bewuſstſeyn, oder ich nehme es wahr, daſs ich ſchreibe, daſs ich klingeln höre u. ſ. w., allein jede dieſer Wahrnehmungen iſt an ſich einzeln, nicht mit der andern verbunden, ſondern zerſtreut, ſie ſteht alſo wohl an und für ſich mit dem vorſtellenden Subject in Verbindung, denn ſonſt könnte daſſelbe nicht ſagen, ich denke; aber ob das Object, das da denkt, daſſelbe iſt, das da klingeln hörte u. ſ. w. das weiſs ich dadurch noch nicht, dieſes weiſs ich nur dadurch, daſs ich jede einzelne Vorſtellung mit Bewuſstſeyn begleite, oder immer ein Ich damit verbinde; ſondern erſt dadurch, daſs ich alle dieſe Ich gleichſam an Ein Ich hefte, wodurch ſie alle für ein und daſſelbe Ich erkannt, und ſo in Ein Bewuſstſeyn verbunden werden. Die Einheit die durch die Verbindung aller Ich, zu Einem Ich, entſteht, nennt Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Sie macht die Vorſtellung möglich, daſs alle jene Ich identiſch, oder das Bewuſstſeyn in allen einzelnen Vorſtellungen das nehmliche iſt, welches er die analytiſche Einheit der Apperception nennt. So wie es nun mit dieſen Vorſtellungen war, ſo iſt es nothwendig auch mit den einzelnen Theilen derſelben, und folglich auch mit den Anſchauungen und ihren einzelnen Theilen Das Mannichfaltige einer Anſchauung kömmt einzeln in uns. Jedes Einzelne dieſes Mannichfaltigen wird mit empiri-

Digitized by Google

ſchem Bewuſstſeyn verbunden, und durch die Heftung des empiriſchen Bewuſstſeyns in jeder Theilvorſtellung der Anſchauung an ein einzelnes Bewuſstſeyn, oder an die Vorſtellung, Ich denke, die das Bewuſstſeyn in allen jenen Theilvorſtellungen begleitet, wird es mir möglich, das Bewuſstſeyn in denſelben immer für das nehmliche zu erkennen, und ſo die Anſchauung zu erzeugen. Dieſes Bewuſstſeyn oder dieſe urſprüngliche Apperception geht alſo allen meinen Anſchauungen, und alſo allem meinen beſtimmten Denken *a priori* vorher, und iſt der urſprüngliche Grund aller Verknüpfung. Die Verknüpfung kommt alſo nicht von dem Gegenſtande her, und wird nicht etwa von dem Verſtande wahrgenommen, und dadurch erkannt; ſondern umgekehrt der Gegenſtand von dieſer Verknüpfung durch den Verſtand; denn der Verſtand macht dieſe Verknüpfung und eben dadurch den Stoff der Anſchauungen zu Anſchauungen, die ſich dann der Verſtand unter dem Begriff Gegenſtand denkt, der als ſinnlicher, aber noch nicht durch Prädicate beſtimmter, Gegenſtand Erſcheinung heiſst. Der Verſtand iſt alſo ein Vermögen *a priori* zu verbinden, und das Mannichfaltige gegebener Vorſtellungen in ein einziges Bewuſstſeyn mit einander zu verbinden. Daher iſt nun auch der oberſte Grundſatz aller menſchlichen Erkenntniſs: alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter dem, wodurch der Verſtand Einheit, und zwar urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception, hervorbringt (M. I. 154. C. 133 f.).

4. Dieſer Grundſatz, daſs alles Mannichfaltige gegebener Vorſtellungen unter den Bedingungen der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception ſtehen muſs, iſt identiſch. Denn er ſagt nichts weiter, als daſs alle meine Vorſtellungen unter den Bedingungen ſtehen, die ſie zu meinen Vorſtellungen machen. Sie ſind meine Vorſtellungen, heiſst nehmlich nichts anders, als ſie ſind in meinem Bewuſstſeyn verbunden, welches eben durch die Verknüpfung (Syntheſis) des Verſtandes geſchieht. (M. I. 153. C. 138.). Obiger Grundſatz iſt alſo analytiſch, denn das Prädicat, unter den Bedingungen der urſprünglich-ſynthetiſchen Ein-

Digitized by Google

heit der Apperception ſtehen, ſteckt in dem Subject, gegebene Vorſtellungen, weil gegebene Vorſtellungen nichts anders heiſst, als ſolche, die durch Afficirung meiner Sinnlichkeit, und Wirkung des Verſtandes, meine Vorſtellungen geworden ſind. Dennoch iſt dieſer Grundſatz nicht leer und überflüſſig, ſondern er erklärt die Syntheſis der urſprünglichen Apperception für nothwendig, wenn das gegebene Mannichfaltige der Anſchauung nicht bloſs mit Bewuſstſeyn ſoll in uns ſeyn, ſondern das Bewuſstſeyn in allen Theilvorſtellungen derſelben ſoll identiſch, oder als immer das nehmliche gedacht werden, kurz wenn alles, was wir anſchauen, zu einem und demſelben Selbſt gehören ſoll (M. I. 149. C. 135). Obiger Grundſatz heiſst der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception, und iſt der oberſte Grundſatz für den Verſtand, und für denſelben eben das, was der Grundſatz, daſs alles Mannichfaltige der Anſchauungen unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit ſtehe, für die Sinnlichkeit iſt.

5. Der Grundſatz der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception iſt alſo das, den Erkenntniſsquellen nach, erſte reine Verſtandeserkenntniſs. Ich ſage, den Erkenntniſsquellen nach, denn es gehört der Zeit nach eine lange Cultur des philoſophiſchen Verſtandes dazu, ehe er ſich bis zum deutlichen Bewuſstſeyn dieſes oberſten Grunſatzes aller Verſtandeserkenntniſs erheben kann. Der Zeit nach kömmt er alſo ſehr ſpät. Aber er gehet doch in der Geneſis, oder Erzeugung aller Erkenntniſs durch den Verſtand, vor aller andern Verſtandeserkenntniſs her, und macht ſie erſt möglich. Auch iſt er von Raum und Zeit, als den Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung gänzlich unabhängig, vielmehr hängen dieſe, als Anſchauungen (aber nicht als bloſse Formen, denn als ſolche ſind ſie bloſs ein Mannichfaltiges, das erſt durch Apperception zu Anſchauungen verknüpft werden muſs) von demſelben ab. Die bloſse Form der äuſsern ſinnlichen Anſchauung iſt z. B. das Mannichfaltige, das hernach zu einer Anſchauung verknüpft iſt, die Raum heiſst. So lange es

Digitized by Google

noch Form des Gemüths ist, so lange giebt es noch keine Vorstellung, so lange ist es nur noch ein Mannichfaltiges *a priori*, woraus Anschauung werden kann. Will ich nun etwas im Raume, z. B. eine Linie, erkennen, so muss ich sie in Gedanken ziehen. Dadurch verbinde ich das Mannichfaltige, das mein Gemüth giebt, auf eine bestimmte Weise in Eine Apperception. Durch diese Handlung entstehet nun die Einheit einer bestimmten Anschauung (der Linie), die Einheit des Bewusstseyns eines Objects, das ich anschaue, oder auf das ich meine Anschauung durch den Verstand beziehen, und es demnach durch nähere Bestimmung, vermittelst der Prädicate, erkennen kann. (C. 137).

6. Soll also ein Gegenstand für mich entstehen, so muss durch den Actus des Verstandes, Ich denke, jedes Mannichfaltige der Anschauung in ein transscendentales Selbstbewusstseyn verknüpft werden; und so bedürfen wir dieser transscendentalen Apperception nicht etwa blos, um Gegenstände zu erkennen, sondern zu erzeugen (C. 138). Noch ist zu merken, dass dieser Grundsatz der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception, ob er wohl objectiv, das ist, für jeden Verstand, der durch Begriffe erkennt, gültig ist, dennoch nicht für jeden möglichen Verstand überhaupt gilt. Brächte der Verstand durch sein Selbstbewusstseyn, oder seine Vorstellung, Ich denke, das, was er denkt, oder das Mannichfaltige der Anschauung selbst hervor, so wäre es schon in diesem erzeugenden Selbstbewusstseyn verbunden, und bedürfte keiner weitern Verknüpfung (Synthesis). Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz. Und eben daher rührt es auch, dass wir uns von einem andern Verstande, der selbst anschauete, oder doch auf eine andre Art der Sinnlichkeit, als die unsrige ist, angewendet würde, eigentlich keinen Begriff machen können (M. I. 154. C. 138 f.).

Das übrige, was zur Erörterung der Apperception gehört s. unter den Artikeln Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, Urtheil.

Digitized by Google

7. II. Kant verſteht aber unter Apperception auch das Vermögen des Bewuſstſeyns (N. 117.), oder das Vermögen, die Vorſtellungen mit der Vorſtellung des Ich zu begleiten, und dieſes iſt hiernach ebenfalls wieder

a. die empiriſche Apperception, oder das Vermögen, welches da macht, daſs ich mir meiner Vorſtellungen bewuſst bin; und heiſst auch der innere Sinn. Es iſt das Vermögen, ſich ſeines jedesmaligen Zuſtandes, ſeiner Wahrnehmungen, bewuſst zu werden; und

b. die reine, urſprüngliche oder transſcendentale Apperception, oder das Vermögen, durch welches ich mir der Identität des empiriſchen Bewuſstſeyns in allen meinen Vorſtellungen bewuſst werde, oder daſs es immer das nehmliche Ich iſt, das ſie alle begleitet. Dieſes Apperceptionsvermögen iſt ganz intellectuell und der Verſtand ſelbſt.

8. Wir ſind uns aber entweder der Gegenſtände bewuſst, mit welchen wir uns beſchäftigen, dieſes iſt das empiriſche Bewuſstſeyn derſelben, oder wir machen uns ſelbſt zum Gegenſtande unſerer Beobachtung oder unſers Nachdenkens, und ſpeculiren über unſer eigenes Ich; dann haben wir das empiriſche Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt. Darum heiſst nun auch die urſprüngliche Apperception das urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn, weil wir uns durch daſſelbe der Identität unſers Ichs bewuſst ſind. Aus allem dieſem ſehen wir nun, warum Kant (in einer pragmatiſchen Anthropologie, welche bloſs im Manuſcript vorhanden iſt) ſagt: „das Ich iſt das, was den Menſchen von den Thieren unterſcheidet. Wenn ein Pferd den Gedanken Ich faſſen könnte, ſo würde ich hinunterſteigen und es als meinen Geſellſchafter betrachten müſſen. Denn das Ich macht den Menſchen zur Perſon. Dieſer Gedanke giebt dem Menſchen das Vermögen zu allem, und macht ihn ſelbſt zum Gegenſtande ſeiner Reflexionen. Dieſes Ich begleitet alle unſere Gedanken und Handlungen, und iſt der ſtärkſte Gedanke, den der Menſch faſſen kann.“

Digitized by Google

9. Jede Vorſtellung, die wir haben, iſt mit Bewuſstſeyn verbunden, weil wir ohne Bewuſstſeyn derſelben nicht wiſſen können, ob wir Vorſtellungen haben. Nun hat das Bewuſstſeyn ſeine Grade. Locke behauptet das Gegentheil, hat aber unrecht. So lange Vorſtellungen dunkel ſind, ſind wir uns ihrer nur nicht klar und deutlich bewuſst, denn ſie liegen dann bloſs in der unmittelbaren Empfindung, welche noch nicht zur Anſchauung gebracht worden, wir können aber dann doch durch Schlüſſe herausbringen, daſs ſie vorhanden ſind. Kant giebt (in dem angeführten Manuſcript) hierzu folgendes Beiſpiel. Wir ſehen am Himmel eine Milchſtraſse, die Alten ſahen ſie auch, und glaubten, es ſei ausgeſpritzte Milch einer Göttin u. ſ. w. Der Tubus zeigt uns jetzt, daſs es der Widerſchein von vielen kleinen Sternen iſt. Folglich haben die Alten auch dieſe kleinen Sterne geſehen, denn ſonſt hätten ſie die Milchſtraſse nicht geſehen, auſser daſs ſie nur nicht jeden einzelnen Stern ſahen, ſondern nur den Widerſchein deſſelben. Alſo lagen die dunkeln Vorſtellungen von den Sternen der Milchſtraſse ſchon in den Alten, ſie hatten zwar die unmittelbare Empfindung derſelben, aber ſie ſchaueten ſie nicht an, ſondern konnten bloſs ſchlieſſen, was es wohl ſeyn möchte.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. § 8. II S. 68. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 16. S. 131 ff. §. 17. S. 136 ff.
Deſſ. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturw. Mechan. Lehrſatz. 2. Anmerk. S. 117.

Apprehendiren,

auffaſſen, *apprehendere*, *appréhender* heiſst, dasjenige, was im Gemüth liegt, aufſuchen, um ſich deſſelben bewuſst zu werden (C. 68); oder derjenige Actus des Vermögens ſich bewuſst zu werden, dadurch ich eine Vorſtellung davon bekomme, daſs mir ein Object erſcheint. Der Ausdruck iſt lateiniſchen Urſprungs, und bedeutet etwas ergreifen, auffaſſen, und daher bei Kant ins Bewuſstſeyn aufnehmen (C. 202). S. Apperception I. a.

Digitized by Google

2. Das Apperceptionsvermögen, oder das Vermögen, sich bewufst zu werden, mufs verschiedene Actus oder Handlungen vornehmen, ehe eine Vorstellung zum Bewufstseyn kömmt, und kann also in viele einzelne Vermögen eingetheilt werden. Allein dann wird das Wort Apperceptionsvermögen im weitern Sinne des Worts gebraucht (C. 68); man thut aber besser, wenn man, wie Kant aufser der angeführten Stelle immer thut, es blofs im engern Sinne gebraucht, so wie es unter dem Artikel Apperception ist erklärt worden. Dann mufs man sagen, es müssen mehrere Vermögen wirken, ehe die Apperception ihr Ich mit der Vorstellung verbinden kann. Zu diesen Vermögen gehört nun auch das zu apprehendiren, welches eigentlich die Einbildungskraft ist. Gesetzt nehmlich, es afficirt etwas meine Sinnlichkeit so, dafs daraus die Anschauung eines Hauses entspringen kann, so mufs ich das Mannichfaltige in der Empfindung (die Materie zur Anschauung) von Augenblick zu Augenblick durchgehen. So zeichne ich gleichsam, durch dieses Durchlaufen der Empfindungen, das Haus mit dem Raum, in welchem ich es mir vorstellen mufs (C. 162). Oder, wenn ich das Gefrieren des Wassers wahrnehmen will, so durchlaufe ich zwei Zustände, den, da es flüssig war, und den, da es fest ist. Dadurch entstehet eine allmählige Verknüpfung (Synthesis), welche die Apprehension heifst, wodurch zugleich die Zeit mit erzeugt wird, in die ich beide Zustände, nehmlich die des Flüssig- und Festseyns, setze. Hierdurch wird es nun möglich, dafs ich meinen eigenen Zustand bestimmen und mir bewufst werden kann, dafs ich diese Anschauungen habe, indem ich sowohl mit dem Apprehendiren des Flüssigseyns, als des Festseyns mein Ich verknüpfe (C. 162). Wir sehen also, dafs die Apprehension das durch die Affection des Sinnes gegebene Mannichfaltige eigentlich in ein Bild zusammensetzt, entweder blofs in der Zeit, oder in Raum und Zeit zugleich. Diese figürliche Verbindung geschieht also durch die Einwirkung des Verstandes auf den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und dasjenige

Digitized by Google

Vermögen des Verſtandes, wodurch er das leiſtet, heiſst die Einbildungskraft, und zwar die productive, weil ſie den bildlichen Gegenſtand ſelbſt hervorbringt, zum Unterſchiede von der reproductiven, welche nur ein im Gedächtniſſe aufbewahrtes Bild wieder hervorbringt.

3. Man ſchrieb ſonſt dieſes Apprehendiren der Sinnlichkeit zu, und lieſs dem Verſtande nur das Geſchäft, durch Analyſis der Merkmale Deutlichkeit in das Aufgefaſste zu bringen. Die Sinnlichkeit hatte hiernach das Geſchäft, undeutliche oder verworrene Copien von den Dingen an ſich zu liefern. Man ſtellte ſich vor, daſs die Dinge an ſich der Sinnlichkeit ſchon ein Ganzes und Verbundenes darſtellten, dieſes apprehendire dann die Sinnlichkeit, obwohl verworren, und der Verſtand ſei nun dazu, Deutlichkeit in dieſe verworrenen Vorſtellungen zu bringen. Aber Kant lehrt, daſs die Sinnlichkeit afficirt werde, ohne daſs wir wiſſen wodurch, hierdurch entſtehe ſucceſſive Empfindung, die die Einbildungskraft apprehendire, der Verſtand wahrnehme und an ein und daſſelbe Ich knüpfe, und dadurch die Anſchauung bewirke; dieſer legt alsdann der Verſtand den Begriff eines Gegenſtandes unter, d. i. eines Etwas, in dem alle Theilvorſtellungen der Anſchauung als nothwendig verknüpft gedacht werden, und dieſer Gegenſtand heiſst, ſo lange er noch nicht durch Merkmale beſtimmt iſt, Erſcheinung.

4. Daſs es aber nicht die Sinnlichkeit iſt, welche apprehendirt, das ſiehet man daraus, weil die Sinnlichkeit eine bloſse Receptivität oder Fähigkeit, aber kein ſelbſtthätiges Vermögen iſt. Nun ſteht es aber doch bei uns, z. B. wenn unſre Augen nach einer gewiſſen Gegend zugekehrt ſind, ob wir den Eindruck des uns unbekannten Etwas auf unſre Sinnlichkeit apprehendiren, und alſo die Gegend wahrnehmen wollen, oder nicht. Wir können ja auch, in uns ſelbſt gekehrt, uns des vorhandenen Gegenſtandes gänzlich unbewuſst bleiben, und folglich nicht apprehendiren wollen. Die Einbildungskraft aber iſt

Digitized by Google

eine Spontaneität, oder ein ſelbſtthätiges Vermögen. Der Gegenſtand iſt übrigens vorhanden, ob wir gleich nicht apprehendiren, und ihn für uns nicht erzeugen, das heiſst, Andere, die das thun, müſſen ihn nothwendig anſchauen und als exiſtirend denken, und es ſtehet bloſs bei uns, ob wir die Anſchauung deſſelben haben wollen oder nicht. Das Uebrige, was das Apprehendiren betrifft, im folgenden Artikel: Apprehenſion.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. § 8 II. S. 68 II. Th I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II Abſchn. § 26. S. 162. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. Bew. S. 202. f.

Apprehenſion,

Auffaſſung, *apprehenſio, appréhenſion.* Diejenige Verknüpfung (Syntheſis), durch welche die Vorſtellungen, als Modificationen des Gemüths, in Eine Anſchauung zuſammengeſtellt werden, ſo daſs dadurch Wahrnehmung möglich wird (M. I. 172. C. 160. 219.) ſ. Apperception. l. a. u. Apprehendiren.

2. Unſre Vorſtellungen mögen *) *a priori* oder empiriſch (durch die Erfahrung) entſpringen, ſo ſind ſie doch alle Modificationen des Gemüths, den formalen Bedingungen des innern Sinnes oder der Zeit unterworfen. Jede Anſchauung enthält ein Mannichfaltiges in ſich, dieſes Mannichfaltige kömmt nun ſucceſſiv in Zeitmomenten in den innern Sinn. Die Vorſtellungen der Theilchen folgen auf einander. Jedes Zeitmoment iſt mit einem Theile des Mannichfaltigen erfüllt, welcher Empfindung heiſst, und nichts anders als eine durch etwas Unbekanntes hervorgebrachte Modification unſers Gemüths und die Materie zur nachherigen Anſchauung iſt. Der Verſtand ſetzt nun

*) Nehmlich nicht nur diejenigen, welche bloſs im innern Sinne ſind, oder die Gedanken, ſondern auch die zugleich im äuſsern Sinne befindlichen, oder die Körper; denn auch die letztern ſind Vorſtellungen, die als Dinge, die einen Raum erfüllen, eine Figur haben, u. ſ. w. auſser dem modificirten Gemüth nicht vorhanden ſind.

Digitized by Google

ein erfülltes Zeitmoment nach dem andern zu den übrigen hinzu, und wenn es zugleich eine Modification des äuſsern Sinnes iſt, ein erfülltes Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen. Dieſes heiſst nun die Apprehenſion. Dieſe erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen, wodurch nicht nur die Anſchauungen in Zeit und Raum, ſondern dieſe zugleich mit erzeugt werden, und folglich auch die Erſcheinungen ſelbſt, welche nichts anders ſind, als das noch unbeſtimmte Object, das mein Verſtand den Anſchauungen unterlegt. Dieſe Zuſammenſetzung iſt nun eine Verknüpfung (Syntheſis), und heiſst daher die Syntheſis der Apprehenſion (M. I, 172. C. 160).

3. Nun kann aber dieſe Syntheſis auch bloſs Zeitmomente und Raumtheilchen zuſammenſetzen, ohne daſs ſie erfüllt ſind, nehmlich in der reinen Einbildungskraft; denn wirklich leere Zeitmomente und Raumtheilchen können nicht apprehendirt werden. Oder ich kann von dem erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen abſtrahiren, und bloſs die Apprehenſion der Zeitmomente und Raumtheilchen betrachten, die ſelbſt allen erfüllten oder empiriſchen Zeitmomenten und Raumtheilchen zum Grunde liegen, d. i. der reinen *); ſo folgt, daſs die Syntheſis der Apprehenſion auch *a priori*, d. h. in Anſehung der Vorſtellungen, die nicht empiriſch ſind, ausgeübt werde. Alſo haben wir eine reine und eine empiriſche Syntheſis der Apprehenſion. Durch die erſte werden bloſs die reinen Anſchauungen von Raum und Zeit, z. B Zahlenvorſtellungen, geometriſche Figuren u. ſ. w., durch die andere die Empfindungen mit Zeit und Raum, welche dann empiriſch ſind, apprehendirt (C. 235. 237).

*) Denn, wenn ich z. B. die ganze Regierung des Auguſtus, folglich auch die Dauer derſelben, alſo die Zeit, welche von ihr erfüllt wird, wegdenke, ſo entſtehet darum keine Zeitlücke, ſondern es bleibt, wegen der Continuität der Zeit, die reine Zeit übrig, in die jene empiriſche Zeitdauer geſetzt wird.

Digitized by Google

4. Die Apprehenſion ſelbſt iſt ſehr leicht, denn was iſt leichter als ein durch Empfindung erfülltes Zeitmoment oder Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen hinzuthun, wenn ich nur nicht meine Einbildungskraft anſpannen darf, an die bereits hinzugeſetzten weiter zu denken. Dann können wir die Apprehenſion ins Unendliche fortſetzen. Allein durch dieſe Apprehenſion allein würden wir nimmermehr eine Anſchauung erhalten. Darum iſt mit ihr noch ein Actus der reproductiven Einbildungskraft nothwendig verbunden, nehmlich, die immer wiederholte Darſtellung des bereits Apprehendirten, welches Kant die Reproduction in der Einbildungskraft nennt. Denn, wenn wir uns z. B. eine gewiſſe Zahl vorſtellen wollten, wir vergäſsen aber immer wieder die nach einander vorgeſtellten Einheiten, ſo würde niemals eine Vorſtellung von der ganzen Zahl entſtehen. Dieſe Reproduction und das folgende Apprehendirte damit zuſammen zu faſſen iſt weit ſchwerer, als die Apprehenſion, und kann nur bis zu einem gewiſſen Punct getrieben werden, welches aber ſubjectiv iſt. Sie iſt indeſſen durchaus nöthig, um das Bild in der Anſchauung zu vollenden. Wenn man z. B. den ägyptiſchen Pyramiden zu nahe iſt, ſo bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffaſſung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden, in dieſer Zeit aber erlöſchen immer zum Theil die erſtern Theile, die aufgefaſst werden, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat, ſie können von der Einbildungskraft nicht wieder reproducirt werden, und die Zuſammenfaſſung iſt nie vollſtändig (U. 87). S. das Uebrige im Artikel Apprehendiren.

5. Unter der Apprehenſion verſtehet Kant aber auch, in der Rechtslehre, das erſte Moment der urſprünglichen Erwerbung. Er ſagt, ſie ſei die Beſitznehmung des Gegenſtandes der Willkühr im Raum und in der Zeit. Wenn z. B. ein Schiff mit Soldaten nach einer Inſel geſchickt wird, die noch keinem angehört, folglich noch Menſchenleer wäre, und die Inſel würde im Namen der Macht, die das Schiff abgeſendet hätte, von den Soldaten phyſiſch in

Digitized by Google

Beſitz genommen, ſo wäre das die Apprehenſion der Inſel. Dieſe Apprehenſion widerſtreitet Niemandes Recht, da die Inſel noch keinem angehört. Dieſe Apprehenſion iſt nun ein Stück (Moment) der Beſitzergreifung oder Bemächtigung (*occupatio*) ſ. Bemächtigung (K. 77.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 26. S. 160. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. Bew. S. 219. B. S. 235. 237.

Deſſ. Crit. der Urtheilskraft. §. 26. S. 87.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 77. f.

Archäologie

der Natur, *Archaeologia naturae.* Die Vorſtellung des ehemaligen alten Zuſtandes der Erde, ſ. Naturgeſchichte, oder die Sammlung der auf Gründen beruhenden Vermuthungen (Hypotheſen), in welchem Zuſtande ſich die Erde ehemals befunden habe, als z. B. die Petrefacten noch nicht verſteinert waren, als die Thiere noch lebten, deren Knochen man am Ohio findet, als in Europa noch Elephanten waren (U. 385.*).

2. Der Archäologe der Natur leitet nehmlich den ehemaligen Zuſtand der Erde und ihrer auf derſelben lebenden Bewohner aus denen Ueberbleibſeln der Urwelt ab, welche man noch jetzt auf und in der Erde findet, und aus den übriggebliebenen Spuren der älteſten Revolutionen. So laſſen z. B. einige die groſse Familie organiſirter Weſen nach einem Mechanismus entſpringen. Sie laſſen nehmlich den Mutterſchoofs der Erde gebähren, können aber daraus nicht erklären, wie auf dieſe Art lebendige organiſirte Weſen entſtehen konnten, an denen jedes Glied um aller übrigen willen, und wieder alle um jedes einzelnen willen vorhanden ſind, ſo daſs man daraus Endurſachen oder Zwecke zur Erklärung des Daſeyns dieſer Glieder zum Grunde legen muſs. (M. II. 907. U. 369.).

Digitized by Google

3. Wir finden, um ein anderes Beiſpiel zu geben, daſs die Individuen gewiſſer organiſirter Gattungen ſich verändert haben; dies muſs der Archäologe der Natur erklären. Pflanzt ſich die Veränderung durch die Zeugung fort, ſo iſt dieſer abgeänderte Character jener Individuen erblich, und muſs folglich ſich auf die Zwecke an dieſen organiſirten Weſen beziehen, oder mit den übrigen als Mittel und Zweck in Verbindung ſtehen; denn es iſt der Character eines organiſirten Weſens, daſs an demſelben alles als Zweck und Mittel in Verbindung ſtehet. Folglich muſs der Archäologe der Natur annehmen, daſs ehemals die urſprüngliche Anlage zu der Veränderung jener Individuen, nur noch unentwickelt, in der Gattung gelegen habe (M. II. 902. U. 371.).

4. Man findet ferner allenthalben auf und in der Erde Denkmäler von alten mächtigen Verwüſtungen und wilden allgewaltigen Kräften einer im chaotiſchen Zuſtande arbeitenden Natur. Eine nähere Unterſuchung der Länder auf der Erde beweiſet, daſs ſie bloſs als die Wirkung theils feuriger, theils wäſſeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen ſind, ſowohl was die erſte Erzeugung ihrer Geſtalt, als die Umbildung derſelben und den Untergang ihrer erſten organiſchen Erzeugungen betrifft (U. 385.).

5. Man hat bisher an einer ſolchen Archäologie unter dem Namen einer Theorie der Erde vielfältig gearbeitet. Man kann die vornehmſten Syſteme über die Entſtehung des jetzigen Zuſtandes der Erde auf folgende drei bringen.

Die Haupturſache der jetzigen Beſchaffenheit der Erde iſt entweder

I. die Sündfluth; oder

II. eine ſich allmählig ſenkende Waſſeroberfläche; oder

III. Feuer und Waſſer zugleich.

Digitized by Google

I.

a. Nach Thomas Burnet (*Telluris theoria ſacra Amſtel.* 1694*). 4. *lib. I. Cap. VIII*) erzählt Moſes nur eine Veränderung der Erde; die Welt ſei weit älter als dieſe Veränderung. Burnet denkt ſich unſern Planeten als eine unordentliche Vermiſchung von allerhand Materien**). Dieſe ſchieden ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere: zuoberſt blieb die Luft, tiefer ſenkten ſich die ölichten oder fetten Flüſſigkeiten, noch tiefer das Waſſer, das ſchwerſte ſetzte ſich nach und nach um den Mittelpunct feſt, und bildete einen feſten Kern. Die Luft war noch mit fremden und erdartigen Theilen vermiſcht, die endlich nieder fielen, ſtehen blieben und ſich mit den ölichten Theilen vermiſchten, woraus eine Schicht ganz feiner und für den erſten Samen paſſender Erde über dem Waſſer entſtand (*Lib. I. Cap. V.*). So war der erſte Aufenthalt der Menſchen beſchaffen, auſserdem eben, ohne Meer und Jahreszeiten, und folglich von unſerm gegenwärtigen ganz verſchieden***). Dieſer Zuſtand blieb nun 1600 Jahre, in welcher Zeit die Sonnenwärme die Schlammrinde ſo austrocknete, daſs ſie mehr und mehr zu berſten anfing. Die Sonne drang durch die Riſſe und Spalten, erhitzte das Waſſer unter der Rinde, verwandelte vieles davon in Dünſte, welche einen Ausgang ſuchten, und von unten gegen die Rinde drückten. Endlich zerbrach dadurch die Erdrinde

*) Er gab ſie zuerſt 1680 heraus, auch hat er *archaeologias philoſophicas* geſchrieben, worin er die Lehren der alten Philoſophen von dem Anfange und Ende der Welt vorträgt, und welche der eben angeführten Ausgabe ſeiner *Theoria* angehängt ſind.

**) So wie Ovidius ſich das Chaos vorſtellt. *Faſt. lib. I.*

Lucidus hic aër, et quae tria corpora reſtant,
Ignis, aqua et tellus, unus acervus erant.

***) Burnet faſst ſeine Theorie in einige Hauptſätze (*Propoſitiones*) zuſammen. *Pr.* 1. *Forma Telluris primae et antediluvianae diverſa fuit ab hodierna. Lib. I. Cap. IV. Pr.* 2. *Forma telluris primae, ſive primi orbis habitabilis, erat aequabilis, uniformis, continua, ſine montibus et ſine hiatu maris. Lib. I. Cap. V.*

auf einmal in viele Stücke, die in den Abgrund des Waſſers hinabſanken, ſo entſtand, durch Mitwirkung eines ſchrecklichen Regens, die Sündfluth. Mit den ſinkenden Stücken der Rinde ereignete ſich aber alles das, was eine ſolche Zerſtörung natürlicher Weiſe begleitet; die am höchſten aufgethürmten Stücke ragten aus dem Waſſer hervor, und das Waſſer verlief ſich zum Theil in die unterirdiſchen Klüfte, und hierdurch entſtand das Land, welches wir jetzt bewohnen (*Lib. I. Cap. VI. et VII.*)*). — Allein de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde und des Menſchen I. Band. XVI. Br.) fragt mit Recht: wie können ſo viele Seethiere unter der trockenen Rinde, die das ganze Waſſer bedeckte, leben und ſich fortpflanzen? und Moro hat (in ſeinem III. e, angeführten Buche, I. Th. Hauptſt. VII. — XVI.) Burnets Syſtem aus phyſiſchen Gründen weitläuftig widerlegt.

b. Johann Woodward (*Hiſtoria naturalis telluris. Lond.* 1695. 8.) läſst in der Sündfluth die höchſten Berge mit dem Waſſer bedecken, welches ſeiner Meinung nach im Innern der Erde um den Mittelpunct ſich befindet. Gott hob zugleich die Geſetze der Schwere und des Zuſammenhangs der Körper auf, dadurch wurde es möglich, daſs das Waſſer die härteſten Metalle auflöſen konnte, aber Schnecken und Knochen, deren Bauart, wegen der Verflechtung ihrer Fibern, anders beſchaffen iſt, blieben unzerſtört. Er lieſs darauf die Schwere wieder entſtehen. Nun fingen die Materien an, ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere nach dem Mittelpunct zu ſenken; daher rühren die Erdſchichten und der verſchiedene Meeresgrund in der Erde, die oberſte Schicht iſt unſer bewohntes Land. — Allein de Lüc (1. B. XVII. Br.) fragt: was iſt eine Fider anders, als ein Körper, deſſen Theile durch Cohäſion (Zuſammenhang) verbunden ſind? Woodward macht ferner die Sündfluth zu einem Wunderwerk, dann bedarfs aber weiter keines Syſtems zur Erklärung derſelben.

---

*) *Pr. 3. Ex diſſolutione Veteris mundi et lapſu exterioris terrae in Abyſſum ortum eſſe Diluvium univerſale.*

Digitized by Google

— Moro widerlegt Woodwards Syſtem ebenfalls (Hauptſt. XVIII. — XXIII.), und de Lüc (Br. XVII. — XIX); beide aus phyſiſchen Gründen.

c. Whiſton (*A new Theory of the Earth. London.* 1708. 8.) legte die Schöpfungsgeſchichte ſo aus: die Erde war vor der Schöpfung des Moſe, welche nur eine Umbildung war, ein Comet, und erhielt am Schöpfungstage ihre jetzige Bewegung, woraus und durch die von einem andern Cometen herrührende Sündfluth die ganze gegenwärtige Beſchaffenheit unſers Wohnplatzes entſtand. — Es ſind bei dieſem Syſtem zu viel willkührliche Vorausſetzungen.

d. Scheuchzer (*Hiſt. d'Acad. d. Sc. de Paris a.* 1708. *edit. en* 12. *Pag.* 56. *ſq.*) ſchickte der Academie der Wiſſenſchaften zu Paris eine Abhandlung über die Bildung der Erde zu. Er nahm in derſelben auch die allgemeine Sündfluth als eine Urſache der Umbildung der Erde an, behauptete aber, um die Rückkehr des Waſſers und zugleich die Entſtehung der Berge zu erklären, Gott habe eine groſse Anzahl horizontaler ſteinartiger Schichten der Erde über die Fläche der Erdkugel emporgehoben. Gott habe das aber nur in Ländern gethan, wo viele ſchon ſteinartige Schichten geweſen wären. Hieraus erklärt er, warum ſteinigte Länder, wie die Schweiz, auch ſehr bergigt, fandigte aber, z. B. Flandern, Deutſchland, Polen beinahe ganz ohne Berge ſind. — Allein ein Wunder erklärt nichts.

e. Plüche (*Spectacle de la Nature. T. III. Partic.* 2.) ſagt: bei der erſten Entſtehung der Erde ſei die Ebene des Aequators der Ebene ihrer Bahn um die Sonne parallel geweſen. In dieſem erſten Zuſtande ſei das Meer noch zum Theil unter der Erdfläche verborgen geweſen; es habe im Innern der Erde groſse Waſſerbehältniſſe gegeben, welche durch einen tiefen Abgrund mit einander zuſammengehangen hätten. Nun habe der Schöpfer die Axe der Erde ein wenig mehr nach den nördlichen Geſtirnen hingelenkt. Dadurch ſei die Hitze der Sonne alle auf die eine Halbkugel gefallen, indem die andere dem ſtrengſten Froſt ausgeſetzt geweſen. Daher entſtan-

Digitized by Google

den Ausdehnungen und Zuſammenziehungen, gewaltſame Stürme, welche die Athmoſphäre beunruhigten, und zwiſchen das unterirdiſche Waſſer und das darüber ſtehende Gewölbe hineindrangen. Das Waſſer der Atmoſphäre ward durch dieſe Windſtöſse verdichtet, und ſtürzte wie ein Meer herab. Die Erde zerbrach davon, ſank in den Abgrund, und trieb dadurch das Waſſer deſſelben in die Höhe. Hierdurch entſtand die allgemeine Sündfluth. Endlich dienten Sonne und Winde wiederum, die Erde aufs Trockene zu bringen. Das Waſſer zog ſich theils in die tiefſten Stellen, theils ſtieg es in die Atmoſphäre hinauf. — Aber auch in dieſem Syſtem ſpielt ein Wunder die Hauptrolle.

f. Engel (Verſuch über die Frage: Wenn und wie iſt Amerika bevölkert worden) giebt Gründe an, warum man Moſes Ausdrücke über die Allgemeinheit der Sündfluth nicht buchſtäblich nehmen müſſe, und hat eine eigene Hypotheſe über die Sündfluth, die er als ein Wunderwerk betrachtet. „Sie beſtand“ ſagt er, „in einer Veränderung des Schwerpuncts der Erde, welche das Meer über Aſien führte; darauf kehrte dieſer Punct beinahe wieder an ſeine vorige Stelle zurück, und brachte dieſes Land aufs neue ins Trockene.“ — Dies iſt aber wieder ein Wunderwerk, das doch das Phänomen nicht erklärt.

g. Silberſchlag (Geometrie oder Erklärung der moſaiſchen Erderſchaffung nach phyſik. und mathem. Grundſätzen, Berlin 1. u. 2. Th. 1780. 3. Th. 1783. gr. 4.) macht ganz die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte zur Grundlage ſeines Syſtems. Ein plötzlich wirkendes Feuer bildete ungeheure Höhlungen im Innern der Erde, und trieb die Erde hier mehr, dort weniger empor, und das Meer verlief ſich zum Theil in die Höhlen. Aus dieſen Höhlen brach das Waſſer der Sündfluth hervor, durch eine Wirkung, die der eines Heronsbrunnen gleich war. Die Conchylien in den Erdſchichten ſollen vorher in den Seen der unterirdiſchen Höhlen gelebt haben, und durch den Ausbruch der Gewäſſer bei der Sündfluth auf die Erdfläche geführt worden ſeyn. Die Elephanten- und Rhinoceros-Knochen ſchwammen,

Digitized by Google

durch die Verweſung leichter gemacht, auf dem Waſſer, wurden durch Wind, Wellen und Ströme der ablaufenden Fluth herumgeführt, und endlich in den von höhern Gegenden herabflieſsenden Schlamm und Sand begraben. — Ein ſehr gezwungenes Syſtem, um den Meeresgrund auf dem feſten Lande zu erklären, und nicht zuzugeben, daſs daſſelbe ehedem Meer geweſen.

II.

a. Bourguet (*Memoire ſur la Theorie de la Terre*, welches ſeinen *Lettres philoſophiques ſur la formation des ſels et des criſtaux. à Amſterd.* 1729. 12. beigefügt iſt) erklärte die Bildung der Berge aus Strömen des ehemaligen Meeres, ſo wie ſich an den Biegungen der Flüſſe ebenfalls Winkel mit parallelen Schenkeln an beiden Ufern gegenüber ſtehen. — Allein dies iſt mehr die Wirkung eines reiſſenden Stroms, der ſich Wege durchbricht, als die eines weit ausgebreiteten und Niederſchläge abſetzenden Meers.

b. Linné (*Orat. de telluris habitabilis incremento* 1743. *in Amoenit. Academ. Vol. II.*) ſtellte ſich vor, das Trockene ſei anfänglich eine Inſel unter der Linie geweſen. Dieſe Inſel war ein hoher Berg, der alſo alle mögliche Climate hatte, und nur ſo groſs, daſs ſie hinreichte, das Geſchaffene zu beherbergen. Alles übrige war Waſſer, welches nach und nach abnahm, wodurch unſer Wohnplatz ſich immer mehr vergröſserte.

c. Le Cat (*Magazin François; Juillet.* 1750) trug ein Syſtem vor, welches die Entſtehung der Berge auf dem ſonſt ebenen Meergrunde der Wirkung des Mondes, oder der Ebbe und Fluth zuſchrieb. Dieſe, ſagt er, häufte den Schlamm in ungeheuern Maſſen auf; dadurch muſsten an den andern Stellen Vertiefungen entſtehen, in welche ſich das Waſſer ſenkte, und einen Theil der erhobenen Erde auf dem Trockenen zurückliefs. Dieſe Wirkungen dauern noch immer, wiewohl langſamer, fort, weil jetzt die Materien der Erde feſter ſind. Daher tritt das Meer immer weiter zurück, und die Länder werden gröſser. Endlich wird das Meer die ganze Erdkugel aushöhlen. — Allein Ebbe und Fluth

Digitized by Google

kann den Schlamm auf einer regelmäfsigen ſphäroidiſchen Fläche nicht in Berge aufhäufen, ſondern höchſtens nur ein wenig gegen die Pole treiben, und in Geſtalt von Zonen anlegen.

d. De Maillet (*Telliamed, ou Entretiens d'un Philoſophe Indien avec un Miſſionaire François ſur la diminution de la Mer. Nouv. edit. à la Haye.* 1755. 2. T. 12.) erklärt die Bildung der Erde aus einer ſanften und langſam wirkenden Urſache, aus der beſtändigen Abnahme oder dem Zurücktreten des Meers. Das Waſſer dünſtet jetzt immer mehr aus und nimmt ab. Das Meer ſenket ſich jetzt um 3 Fufs in 1000 Jahren. Die Berge ſind von Bodenſätzen des alten weit höhern Meeres, und ihre Ungleichheiten von den Meerſtrömen entſtanden. Aus dem Waſſer ſind alle Pflanzen, ja auch alle Thiere und ſelbſt der Menſch, welcher anfänglich ein Bewohner des Meers war, hervorgegangen. Dieſes ſein Syſtem gründete er auf einige locale Beobachtungen an den Küſten des mittelländiſchen Meers. Den Satz, dafs unſer feſtes Land ehedem Meeresgrund geweſen ſei, hat er ſehr ſchön und überzeugend dargethan. Alles übrige ſeines Syſtems hat aber de Lüc (Briefe über die Geſch. der Erde Th. I. XLI. u. XLVI. Brief) umſtändlich widerlegt.

e. Wallerius (Phyſiſch-chemiſche Betrachtungen über den Urſprung der Welt, beſonders der Erdwelt und ihrer Veränderungen, aus dem latein. Erfurt, 1782. 8.) leitet auch den Urſprung aller Körper aus dem Waſſer her, aus welchem die feſten Körper durch Gerinnungen und Concretionen entſtanden ſeyn ſollen. Er bemühet ſich, dieſe Hypotheſe mit den moſaiſchen Tagewerken in eine buchſtäbliche Uebereinſtimmung zu bringen.

III.

a. R. des Cartes (*Principia philoſophiae. Amſt.* 1650. 4. *P. III. p.* 411.) erfann eine Hypotheſe, aus welcher ſich alle Phänomene der Welt ſollten erklären laſſen. Nicht als wenn die Welt wirklich ſo entſtanden ſei, ſondern ſie ſei nur ſo beſchaffen, als wenn ſie ſo entſtanden ſei. (P. III. XLVI. p. IV. I.). Er ſtellte ſich nehmlich

Digitized by Google

vor, Gott habe durch seine Allmacht einen grofsen Klumpen Materie zerquetscht und in Bewegung gesetzt, wodurch eine ansehnliche Menge Theilchen in unendlich kleine Kugeln wären verwandelt worden. (P. III. XLVIII.) Hieraus bauet dann Cartesius die Welt vermittelst seiner berühmten Wirbel (P. III. XLVI.). Die Erde war Anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, welcher aus Aether bestand, der aber noch mit vieler groben Materie vermischt war, welche endlich eine ganz dunkele Rinde um die Erde bildete, aus der das innere Centralfeuer nur hie und da noch hervorbricht (P. IV. VIII.). Die gröbsten Theile des Erdstoffs stürzten zuerst nieder, und bildeten die Erdschichten und das Wasser (P. IV. IX. — XL.). Da aber die feinern Theile des Erdstoffs, welche über dem Wasser lagen, nicht ganz von den gröbern befreiet werden konnten, so wuchs von ihnen ein Bette über das Wasser zusammen, das endlich einstürzte, und Plänen, Anhöhen, Berge und Meere hervorbrachte (P. IV. XLI. sqq.) So macht er aus Materie und Bewegung die Welt. Allein die Erfahrung unterstützt diese seine Hypothese nicht im mindesten.

b. Leibnitz (*Theodicée*, §. 244. 245. *Acta Erudit.* 1683. *p.* 40. *sqq.* vornehmlich aber in seiner *Protogaea s. de prima facie telluris et antiquissimae historiae vestigiis in ipsis naturae monumentis, diss. in Act. Erud. Lipsi. a.* 1683, vermehrt von Scheid, Göttingen 1749.) nahm die Wärme für die Ursache aller innern Bewegungen in der Natur an. Er läfst die Erde aus einem gebrannten und ausgeschmolzenen Körper entstehen. Der Anfang seines Erlöschens ist die Scheidung des Lichts von der Finsternifs und die Epoche der Schöpfung. Die durch Hitze verglaseten Schlacken machten die Rinde aus, in welcher beim Erkalten Buckeln und Blasen d. i. Berge und grofse Höhlen entstanden. Als die Oberfläche kalt genug war, fielen die Dünste aus der Atmosphäre herab*), bedeckten die Fläche mit

*) *La mer tout entière peut être une espece d'Oleum perdelinium. Theodicée*, §. 244.

Waſſer, und löſten die Salze auf; daher das ſalzige Seewaſſer. Bei zunehmendem Abkühlen zerriſs die Rinde, das Waſſer verlief ſich zum Theil in die Höhlen, und machte Länder trocken, welche den erſten Menſchen zu Wohnplätzen dienten. Endlich ſtürzten die höchſten, vormals vom Waſſer bedeckten und alſo ſchon mit Conchylien angefüllten Theile auf einmal nieder, und trieben dadurch das Waſſer zum zweitenmale über die ganze Erdfläche, ſo entſtand die Sündfluth, bis ſich endlich Zugänge zu neuen Höhlen öffneten, worin ſich daſſelbe wieder verlaufen konnte. Allein man findet keine Spuren einer ehemaligen Erkaltung oder Verglaſung in den Materien der Erdrinde.

c. Ray (*Phyſico-theological diſcourſes concerning the primitive chaos, the general deluge and the diſſolution of the world. London*, 1692. 1713. 8.) nimmt einen Niederſchlag der feſten Theile im anfänglichen Chaos an, wobei die Oberfläche mit Waſſer bedeckt war. Er läſst aber bei der Schöpfung durch unterirdiſche Winde und entzündete Dünſte Erdbeben entſtehen, die Berge und das trockne Land erheben, und das Waſſer ſich in den Vertiefungen ſammlen. Durch die Ritzen der Erde brach das Feuer aus, und bildete neue vulkaniſche Berge, auch Höhlen in der Tiefe. Die Sündfluth erfolgte durch eine allmählige Verrückung des Schwerpuncts der Erde, veranlaſſete groſse Veränderungen der Oberfläche, und brachte Länder aufs Trockene, die vordem Meeresgrund geweſen, und mit Seekörpern angefüllt waren. — Es iſt unmöglich, daſs alle Berge Wirkungen des unterirdiſchen Feuers ſeyn ſollten.

d. D. Hook (*Poſthumous Works, Lond.* 1705. *fol.*) erklärt die Veränderung der Erdfläche aus Erdbeben, welche ganze Theile des Meeresgrundes ohne Verlezzung der Schichten, woraus ſie beſtanden, und der darauf befindlichen Berge emporgehoben hätten, durch gewaltſame Waſſerſtröme, Sturmwinde und allmähliges Herunterfallen der ſchweren Theile. Beſonders, glaubt er, ſei durch Erdbeben eine Verrückung des Schwerpuncts der Erde entſtanden, wodurch ſich die Bewegung der Erdkugel um ihre Axe ſowohl der Richtung, als der Zeit nach

Digitized by Google

merklich geändert habe. Raspe (*Specimen hiſtoriae naturalis globi terraquei praecipue de novis e mari natis inſulis. Amſt.* 1763. 8. *m.*) hat dieſes Syſtem verbeſſert vorgetragen.

e. Moro (Neue Unterſuchung der Veränderungen des Erdbodens, aus dem Italieniſchen. Leipzig 1751. 8.) behauptet, der ganze trockne Erdboden ſei durch unterirdiſche Feuer entſtanden. Bei der Schöpfung befand ſich im Mittelpunct der Erde das Centralfeuer, darüber eine dicke Erdrinde, und zu oberſt 175 Toiſen oder 1160 Fuſs hoch Waſſer. Am dritten Schöpfungstage lieſs der Schöpfer das Feuer wirken, das die Rinde hob und ſo die urſprüngliche oder Felſenberge (*primarios*) bildete. Das Feuer durchbrach auch die Rinde hie und da, warf vulkaniſche Materien um ſich, bildete Schichten davon im Meere, und gab dieſem den ſalzigen Geſchmack, worauf es Seethiere und Pflanzen erhalten konnte. Inzwiſchen erhob das Feuer auch den Meeresgrund, und bildete dadurch die Berge, welche Schichten, aber keine Seeproducte erhalten (*ſecundarios*). Die immer fortdauernden Wirkungen des Feuers hoben nun auch die mit Seekörpern verſehenen Felſenberge (*primarios*) empor, und bildeten unſere Erdſchichten in den Plänen (II. Th. 15. Hauptſt.). Die nachherigen Wirkungen der Vulkane haben noch bis auf unſere Zeiten manche locale Veränderungen hervorgebracht, die Wohnplätze der Thierarten u. ſ. w. verändert, woraus ſich erklärt, daſs man ſo viel Elephantenknochen in den Nordländern aus der Erde gräbt, und an ſo vielen Orten verſteinerte Ammonshörner findet, deren lebendige Originale nicht mehr angetroffen werden (II. Th. 26. Hauptſt. ff.).

f. Krüger (Geſchichte der Erde in den älteſten Zeiten. Halle 1746. 8.) nimmt drei groſse Veränderungen der Erde an. Zuerſt war ſie vom Waſſer bedeckt, in welchem die Schalthiere lebten, damals erhielt ſie ihre ſphäroidiſche Geſtalt. Dann brannte ſie aus, die Conchylien wurden gekocht, und in Schiefer und andere geſchmolzene Materien begraben. Endlich wurde ſie durch Erdbeben erſchüttert, welche den Bergen, Hügeln und Sandlagen ihre gegenwärtige Geſtalt gaben.

Digitized by Google

g. Kefsler von Sprengseyfen (Unterfuchung über die jetzige Oberfläche der Erde, befonders der Gebirge. Leipzig 1787. 8) hat eine Hypothefe, die der des Moro fehr ähnlich ift, nur nimmt er mehr Rückficht auf die mofaifchen Erzählungen. Allein es ift unmöglich, dafs die elaftifche Kraft der unterirdifchen Dämpfe folche Bergketten, wie die Cordelieren und Alpen find, aus der Tiefe des Meeres erheben und mit gehöriger Feftigkeit unterftützen könnte. Der Bau der Berge ift offenbar dagegen.

h. I. H. G. von Jufti (Gefchichte des Erdkörpers, Berlin 1771, gr. 8) läfst die Erde aus der Sonne entfpringen, und eignet ihr ein Centralfeuer zu, welches nach einer Arbeit von mehr als 1000 Jahrhunderten die urfprünglichen Felfen emporgehoben haben foll. Die übrigen Berge leitet er von abwechfelnden Ueberfchwemmungen her, nimmt auch eine Veränderung der Erdaxe an, um zu erklären, wie die Elephantenknochen in die nordifchen Gegenden kommen. Wiedeburg (Anwendung der Natur und Gröfsenlehre zur Rechtfertigung der h. Schrift. Nürnberg 1782, gr. 8) hat diefes Syftem umftändlich widerlegt.

i. Der Graf Büffon (*Histoire generale et particuliere To. I. Theorie de la terre*, ingleichen mit beträchtlichen Abänderungen *Supplement, To. IX. et X. Paris* 1778. 8) nimmt an, dafs unfere Erde aus einer brennenden, durch einen Cometen von der Sonne abgeriffenen, Maffe entftanden fei, und, feitdem fie um die Sonne laufe, immer mehr erkalte. Wenn ein Klumpen gefchmolzenes Glas oder Metall erkaltet, fo entftehen auf der Oberfläche Löcher, Wellen, Ungleichheiten, und darunter Höhlen und Blafen. So entftanden die urfprünglichen Bergketten und Höhlen der Erde, auch wurden in diefem Zeitraume die Metalle in den Gängen durch Sublimat bereitet. Da die Sonne als die äufsere Urfache der Wärme auf die Pole weniger, als auf den Aequator wirkt, fo haben die Pole diejenige Temperatur, in welcher die Thiere

leben können, zuerſt erreicht, und die Bevölkerung hat alſo von den Nordländern angefangen. Bei der fortgehenden Erkaltung der Erde muſste endlich eine Epoche kommen, in welcher die Polarländer, für diejenigen Thiere, welche mehr Wärme bedürfen, als andere, zu kalt wurden, daher ſie in wärmere Gegenden übergehen muſsten. Man ſieht hieraus, wie ſich in unſern Ländern Elephanten- und Rhinozerosknochen finden können, obgleich dieſe Thiere nicht mehr bei uns leben. Er nimmt dabei an, daſs die Erde eine eigene Wärme hat, welche von der, die ihr die Sonne mittheilt, unabhängig iſt, und eben daher rührt, daſs die Erde ein Stück der Sonne iſt. Man findet aber keine Spuren einer Abnahme der Wärme auf Erden, vielmehr zeigen die Beobachtungen ſogar das Gegentheil, auch iſt nichts da, was der Erde ihre Wärme entziehen könnte. De Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde Th. II. CXLI u. f. Br.) widerlegt dieſes Syſtem umſtändlich.

k. Pallas (*Obſervations ſur la formation des montagnes, et les changemens arrivés au globe, à St. Petersb.* 1777. 4. überſetzt in den Leipziger Sammlungen zur Phyſik und Naturgeſchichte. II. Band) nimmt an, daſs die hohen Granitketten jederzeit Inſeln auf der Oberfläche der Gewäſſer ausgemacht haben, und daſs in den Schichten, die ſich daran anlegten, Kieſe und Vulkane entſtanden ſind. Dieſe alten Vulkane zertrümmerten die Schichten, ſchmolzen und verkalkten ihre Materien, und bildeten dadurch die erſten Schiefer und Kalkberge, ingleichen die nachher mit Erzen u. dergl. ausgefüllten Spalten und Gänge derſelben, ſie zerſtörten auch die auf dem Meeresgrunde liegenden Haufen von Conchylien und Muſchelbänken, und veranlaſsten Bodenſätze von verſchiedener Art. Endlich trieb eine gewaltſame Revolution, welche er von den Ausbrüchen der häufigen Vulkane im Indiſchen und Stillen Meere herleitet, die Gewäſſer gegen die zuſammenhängenden Bergketten von Europa und Aſien zu, zerſtörte die ſüdwärts derſelben gelegenen Länder, überſtieg die niedrigſten Theile

Digitized by Google

der Ketten, und führte die Trümmer der Pflanzen und Thiere mit ſich in die nördlichen Gegenden, aus welchen das Waſſer wieder in neueröffnete Schlünde abfloſs. Das wird aus der Geſtalt der Meerbuſen, Spitzen des feſten Landes, aus der Lage der Gebirge und andern Umſtänden wahrſcheinlich gemacht.

1. De Lüc (*Lettres phyſiques et morales ſur l'hiſtoire de la terre et de l'homme, adreſſées à la Reine de la Grande Bretagne, à la Haye* 1779. *Tomes V.* 8 *maj.* mit einiger Abkürzung überſetzt unter dem Titel: Phyſikaliſche und moraliſche Briefe uber die Geſchichte der Erde und des Menſchen, an Ihre Majeſtät die Königin von Groſsbritannien, Leipzig 1781. 1782. 2 Bände gr. 8) hat nicht nur viele der vorhergehenden Hypotheſen ſehr ſcharf geprüft, ſondern auch ein beſſeres Syſtem aufgeſtellt. Er geſteht, daſs er die Urſache der urſprünglichen Berge nicht angeben könne, und behauptet: 1) daſs unſer feſtes Land ehedem Meeresgrund geweſen ſei, und es damals Länder gegeben habe, die wahrſcheinlich jetzt nicht mehr vorhanden ſind. 2) Daſs das Meer ſein ehemaliges Bette durch eine plötzliche Revolution, und 3) noch nicht ſeit ſogar langer Zeit verlaſſen habe. Das alte Meer häufte Bodenſätze von kalkartigen Materien, die nach und nach immer mehr mit Seekörpern, auch mit Trümmern von Pflanzen und Landthieren vermiſcht wurden, welche die Flüſſe aus dem damaligen feſten Lande herbeiführten. Dahin gehören die Jura u. ſ. w. Das Waſſer filtrirte ſich durch den Boden, erzeugte unter dem Meere innere Gährungen, entzündete Feuer, erzeugte Dämpfe und Ausbrüche von Vulkanen, welche Berge aus Lavaſchichten bildeten, die hin und wieder mit Bodenſätzen des Meers abwechſelten. Die davon unzertrennlichen Erdbeben machten Spalten in den Bergen, welche ſich nachher mit Materien ausfüllten, die Producte des Waſſers und Feuers zugleich ſeyn können. Dies ſind unſere Gänge. Auch warfen die Vulkane Trümmer des urſprünglichen Bodens aus, und bildeten davon Anhäufungen und Schichten. Durch

Digitized by Google

den Einſturz des Bodens in die vom unterirdiſchen Feuer erweiterten Höhlen ward die Fläche des alten Meeres immer niedriger; die Vulkane traten mit ihren Oeffnungen hervor, wirkten freier, und warfen oft ungeheuere Granitblöcke mitten in die Kalkgebirge. Endlich machte das Meer, ſtatt der kalkartigen, nur noch kieſelartige oder ſandige Bodenſätze, und führte Mergel, Thon und Sand über den Boden. Dies war ſein letztes Werk. Auf einmal verliefs es den ſo gebildeten Boden unſerer feſten Länder durch eine plötzliche Revolution, die de Lüc von dem Einſturze des alten feſten Landes herleitet, welches nach ihm Wölbungen über groſse Höhlen waren. Das Waſſer hatte ſich nach und nach Zugänge dazu eröffnet, Gährungen und Exploſionen veranlaſſet, die Gewölbe ſtürzten nieder, das feſte Land verſchwand, das Waſſer breitete ſich darüber aus, ohne doch den ſandigten Grund, auf dem es vorher geruhet hatte, zu zerſtören, und die Meeresfläche ward dadurch ſo niedrig, daſs unſre jetzigen feſten Länder aufs Trockene kamen, dagegen die Stelle der ehemaligen Länder anjetzt vom Weltmeere bedeckt wird. Das Meer aber hat jetzt ein unveränderliches Bette, und alle kleinen Veränderungen deſſelben erfolgen bloſs aus particularen und localen Urſachen. Die Revolution, welche das Meer in dieſen neuen Zuſtand verſetzt hat, muſs alle Theile des feſten Landes, in welchen die Schicht der vegetabiliſchen Erde von gleicher Stärke iſt, zu gleicher Zeit betroffen haben. Dieſe Revolution war die Sündfluth. Sobald die neuen Länder vom Waſſer verlaſſen waren, machte das unterirdiſche Feuer neue Exploſionen, wodurch die Trümmer des zerbrochenen Bodens weit umher geworfen wurden. Aber es gebrach dieſem Feuer bald an Nahrung, es verloſch, in dem neuen Bette des Meeres hingegen entzündeten ſich neue Vulkane, und bildeten die vulkaniſchen Archipelagen. Dies iſt die groſse Revolution, welche die Geſchichte unſrer Erde in zwei Perioden theilt. (CXXXVII. CXXXVIII. CXLVII Brief). Mit dieſem Syſtem ſtimmt Hollmann (*Comment. de corporum marinorum aliorumque peregrino-*

Digitized by Google

rum in terra continente origine, in Comment. Gotting. Tom. III. p. 285. fq.) in den Hauptſätzen, daſs unſer Land Meeresgrund geweſen, und durch Einſtürzung des alten Landes aufs Trockene gekommen ſei, völlig überein, obgleich ſeine Abhandlung bereits 1753 geſchrieben iſt.

m. Gerhard (Verſuch einer Geſchichte des Mineralreichs, Berlin 1781. 8) läſst den Schöpfer bloſs Kieſelerde, Feuer und Waſſer hervorbringen, und daraus durch die Bewegung im Chaos die Salze und übrigen Erden, nebſt Thon, Oelen, Schwefel und Kieſen entſpringen, dann aber durch Gährung und Niederſchlag der Schichten ſich ordnen und durch Erhitzung und Ausbrüche fixer Luft wieder zertrümmern. Dieſer Archäologe läſst alſo alles chemiſch, ſo wie Descartes alles mechaniſch, entſtehen. Beides iſt nicht allein hinlänglich, alle Phänomene zu erklären.

n. Der Freiherr von Gleichen genannt Rufsworm (Von Entſtehung, Bildung, Umbildung und Beſtimmung des Erdkörpers, Nürnberg 1782. 8) glaubt, die Erde ſei Anfang eine bloſse Waſſerkugel geweſen, welche zuerſt Fiſche hervorgebracht habe, aus deren Verfaulung Erde entſtanden ſei, die ſich geſetzt, und den feſten Körper zu bilden angefangen habe. Die Gährung habe darauf Hitze, Aufblähungen und Erhöhungen veranlaſſet, die Bewegung des Waſſers habe den Schlamm zu Schalen geformt, woraus denn Kalk bereitet worden ſei. Endlich ſei die Erde über das Waſſer hervorgetreten und dem Sonnenlichte ausgeſetzt worden. Das Waſſer nehme immerfort ab, die Wärme aber zu, und ſo werde endlich die ganze Erdkugel im Feuer zerſchmelzen.

6. So viel iſt aus Beobachtungen gewiſs, daſs die Erde ehedem anders als jetzt ausgeſehen hat (ſ. *A. F. v. Veltheim Etwas über die Bildung des Baſalts und die vormalige Beſchaffenheit der Gebirge in Deutſchland. Leipzig* 1787. *gr.* 8.), daſs unſere Länder ehedem Mee-

Digitized by Google

resgrund gewesen sind *), welches aufser Maillet, Hollmann, Büffon und de Lüc, auch Lehmann (Verfuch einer Gefchichte von Flötzgebirgen. Berlin 1756. 8) dargethan hat, dafs eine einzige Ueberfchwemmung, alfo auch die von Mofe erwähnte Sündfluth, allein zur Erklärung der Phänomene nicht hinreicht, dafs die Vulcane und Erdbeben an der Bildung der Erdfläche einen fehr grofsen Antheil haben, und dafs überhaupt fehr viele mit einander verwickelte, theils gewaltfam, theils allmählig wirkende Urfachen zufammengekommen find, um die Erdfläche zu dem, was fie jetzt ift, zu bilden.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 80. S. 364. §. 82. S. 385. *).

Lulof. Einleit. zu der math. phyf. Kenntnifs der Erdkugel 18. Hauptft. S. 355 ff.

Erxleben. Anfangsgr. der Naturlehre. 4. Aufl. 13 Abfchn. §. 773. ff. S. 690. ff.

Bergmann. Phyf. Befchr. der Erdkugel 2. Aufl. Th. II. S. 239 ff.

De Lüc phyf. und moral. Briefe über die Gefch. der Erde. XV. Br. ff. Th. I. S. 104 ff. CXXXVII. Br. ff. Th. II. S. 432. ff.

Gehlers phyf. Wörterbuch. Art. Erde. Th. II S 53ff.

Burnet Telluris theoria facra. lib. I. cap. V. fqq.

Carteſii Principia Philoſophiae. P. III. et IV.

Leibnitz Theodicée. §. 244. 245.

Moro. Neue Unterfuch. der Veränd. des Erdbod. II. Th.

Architectonik,

architectonica, architectonique. Die Kunft der Syfteme, oder die Lehre des Scientififchen

*) — — *Sic toties versa eſt, fortuna locorum.*
Vidi ego, quod fuerat quondam ſolidiſſima tellus,
Eſſe fretum. Vidi factas ex aequore terras:
Et procul a Pelago conchae iacuere marinae.
Et vetus inventa eſt in montibus anchora ſummis
Ovid. Metam. lib. XV. v. 261. fq.

Digitized by Google

in unſerer Erkenntniſs überhaupt. Es läſst ſich nehmlich unſere Erkenntniſs ſo zuſammenſtellen, daſs zwiſchen den einzelnen Theilen derſelben kein nothwendiger Zuſammenhang iſt, dies nennt man eine rhapſodiſche Zuſammenſtellung, das Zuſammengeſtellte ſelbſt aber macht ein Aggregat aus; ſie läſst ſich aber auch ſo zuſammenſtellen, daſs jeder Theil um aller übrigen willen an ſeiner Stelle ſtehet, und alle übrigen um jedes einzelnen willen ihre Stelle einnehmen, ſo daſs alle zuſammen ein einziges Ganzes ausmachen, aus welchem man keinen Theil herausnehmen darf, und in welchem kein Theil fehlt, dies nennt man eine ſyſtematiſche Verknüpfung, das Zuſammengeſtellte ſelbſt aber macht ein Syſtem aus, welchem ein Vernunftbegriff (eine Idee) eines ſolchen Ganzen, zum Grunde liegt, die eben die Einheit giebt. Die Kunſt nun, ein ſolches Syſtem hervorzubringen, heiſst die Architectonik, ſie iſt alſo ein Zweig der Lehre von der Behandlung unſrer Erkenntniſs (der Methodenlehre) und iſt noch wenig bearbeitet (M. I. 1001. C. 860.).

2. Kant hat eine ſolche Architectonik für alle Erkenntniſs aus reiner Vernunft entworfen. Hier iſt alſo ein nothwendig verbundenes Ganzes reiner Vernunfterkenntniſs die Idee, welche den Zweck und die Form des ganzen Syſtems aller Erkenntniſs aus reiner Vernunft enthält; und dieſes Syſtem hat er in der Critik der reinen Vernunft in ſeinen Grundzügen, durch Critik des Vernunftvermögens, entworfen. — Lambert hat ſchon eine Architectonik (1764) geſchrieben, und Riga 1771, in 2 Bänden 8. herausgegeben. Es iſt ein eigenes metaphyſiſches Lehrgebäude, welches zu der Zeit, da es herauskam, Epoche zu machen ſchien. Lambert hat das Wort Architectonik aus Baumgartens Metaphyſik (§. 4.) genommen, der es für gleichbedeutend mit allgemeiner Metaphyſik, Metaphyſik überhaupt oder Ontologie erklärt. Lambert ſagt (Vorrede XXVIII): „es iſt in ſo fern ein Abſtractum von der Baukunſt, und hat in Abſicht auf das Gebäude der

Digitized by Google

menſchlichen Erkenntniſs eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal, wenn es auf die erſten Fundamente, auf die erſte Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt, und ſo bezogen wird, daſs man ſich vorſetzt, daraus ein zweckmäſsiges Ganzes zu machen.“ Wir ſehen hieraus, daſs Baumgarten das Gebäude der metaphyſiſchen Erkenntniſs ſelbſt, Lambert dieſes Gebäude nebſt der Kunſt es zu errichten, Architectonik nennt. Kant aber verſtehet unter Architectonik der reinen Vernunft, die vollſtändige Auffindung und Ableitung aller Theile der reinen Vernunfterkenntniſs nach folgender Idee. Wir haben ein Erkenntniſsvermögen, aus welchem Erkenntniſſe entſpringen, die zwar in allen Erfahrungen zu finden ſind, aber nicht aus denſelben entſpringen, ſondern durch unſer Erkenntniſsvermögen hineingelegt werden, und eben dadurch die Erfahrung möglich machen. Dieſe Erkenntniſſe ſollen nun, durch die Architectonik derſelben, alle erſchöpft, oder in ihrem ganzen Umfange und nach der Folge aufgeſtellt werden, wie ſie nach Anweiſung der Critik der reinen Vernunft (welche den ganzen Mechanismus der Erzeugung unſrer Erkenntniſs aufdeckt) zur Erzeugung der Erfahrung aus den verſchiedenen Erkenntniſsvermögen entſpringen (C. 863).

3. Architectoniſch iſt dasjenige Prädicat, das man einer Erkenntniſs beilegt, wenn ſie nach der Idee eines ſolchen ſyſtematiſchen Ganzen behandelt wird. So ſpricht Kant von einer architectoniſchen Einheit, d. i. einer ſolchen Einheit der Erkenntniſs, welche zufolge jener Idee, oder eines Vernunftbegriffs entſpringt, im Gegenſatz gegen techniſche Einheit, welche entſtehet, wenn man das zufällig Aufgefundene nach dieſer oder jener zufälligen Abſicht verbindet, z. B. daſs man es am beſten überſehen, oder am leichteſten behalten, am bequemſten vortragen kann (C. 861). Ein architectoniſcher Plan iſt ein Plan, der nach Principien entworfen iſt. So entwirft die Critik der reinen Vernunft den Plan der Transſcendentalphiloſophie

Digitized by Google

architectoniſch, d. h. ſie giebt aus einem Vernunftprincip, nehmlich daſs ein ſehr wichtiger Theil unſerer Erkenntniſs aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt hervorgehet, und daſs die Nothwendigkeit der ganzen Erfahrung ſich darauf gründet, den Plan zu einer Wiſſenſchaft von den Erkenntniſſen, die unmittelbar aus dem Erkenntniſsvermögen erzeugt werden, oder von der Möglichkeit, dem Umfange, der Vollſtändigkeit und Gültigkeit ſolcher Erkenntniſſe, die bei der Geneſis (Erzeugung) der Erfahrung derſelben jederzeit vorhergehen und ihr zum Grunde liegen, und daher Erkenntniſſe *a priori* heiſsen, ſ. *a priori* (C. 27). Die Aufmerkſamkeit, die man auf eine Wiſſenſchaft wendet, welche man Theilweiſe ſtudirt hat, iſt dann architectoniſch, wenn man ſich nun nach vollendetem Studium bemühet, die Idee des Ganzen richtig zu faſſen, und alle einzelnen Theile, die man durchlaufen iſt, unter dieſe Idee zu bringen, und ihnen nach derſelben ihren Ort, ihren Werth und ihren wechſelſeitigen Zuſammenhang untereinander zu beſtimmen (P. 18). Die menſchliche Vernunft iſt architectoniſch heiſst, ſie iſt ein Vermögen, das darauf hingehet, alle unſere Erkenntniſs unter die Idee eines Ganzen zu verbinden und ſo zu einem Syſtem zu erheben. Sie verwirft daher jede Erkenntniſs, die dieſem Syſtematiſchen aller unſerer Erkenntniſſe hinderlich iſt; alles hingegen, was demſelben beförderlich iſt, deſſen Daſeyn gefällt ihr eben darum, oder das hat ein architectoniſches Intereſſe für ſie, z. B. Gott, als Princip der Vollendung des ganzen Syſtems aller Urſachen und Wirkungen (C. 502. 503.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 27 Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 502. 503. Methodenl. III. Hauptſt. S. 860. 861. 863.

Kant. Crit. der pract. Vern. Vorrede S. 18.

Architectoniſch.

S. Architectonik.

Digitized by Google

Ariſtokratie,

Adelsgewalt, *concilium ſ. curia multorum.* Diejenige Form der Beherrſchung eines Staats, wo mehrere unter ſich verbundene Menſchen, die einander gleich ſind, das Staatsoberhaupt ausmachen, und alſo zuſammen die Herrſchergewalt (Souveränität) beſitzen, ohne daſs Andere daran Theil nehmen können, die nicht zu dieſer Geſellſchaft (dem Staatsoberhaupt) gehören. – Gemeiniglich ſind dieſe Menſchen aus gewiſſen Familien im Staate, die nur allein das Recht haben, demſelben ſeine Regierungsmitglieder zu geben (*ariſtocratia ſucceſſiva*). Der Venetianiſche Staat giebt das bekannteſte Beiſpiel von Ariſtokratie. Aber auch Frankreich iſt, ſeiner gegenwärtigen Beſchaffenheit nach, eine Ariſtokratie (*ariſtocratia electiva*), denn die beiden Räthe, welche die Herrſchergewalt beſitzen, beſtehen aus vielen Perſonen, und doch nicht aus allen Staatsbürgern; im letztern Falle würde es allein eine wahre Demokratie, obwohl ein Ungeheuer, ſeyn (Z. 25).

2. Einige haben behauptet, in der Ariſtokratie ſei es ſchwerer, zu einer rechtlichen Verfaſſung zu gelangen, als in einer Demokratie. Die Demokratie iſt aber dazu gar nicht fähig. Sie haben bloſs darin recht, daſs es in einer Ariſtokratie ſchwer iſt. Die gröſsere Anzahl der Regierungsmitglieder ſchwächt die Kraft der Regierung, denn der Herrſcher-Wille iſt alsdann ſehr getheilt, und ſehr verſchieden von dem Privatwillen eines jeden Einzelnen, und der allgemeine Wille wirkt daher ſchwerer auf den Willen des Staatsoberhaupts. Wo die Zahl der Herrſchenden groſs iſt, da giebts eine Menge von Factionen, weil ſich der Herrſcher-Wille Aller gar zu leicht in den übereinſtimmenden Privatwillen mehrerer Einzelnen auflöſet, und ſo durch die vereinigte Macht Mehrerer der Privatwille wider den allgemeinen Willen durchgeſetzt wird, welches dem rechtlichen Zuſtande entgegen iſt. So iſt es alſo in der Ariſtokratie ſchwerer, als in der Monarchie, zur einzigen vollkommenen rechtlichen Verfaſſung zu gelan-

gen. Beide aber können nur allein (die Demokratie nie) der rechtlichen Regierungsart angemeſſen ſeyn.

3. Hobbes ſchrieb 1646 zu Paris ſein Buch vom Bürger. *(Elementa philoſophica de cive, auctore Thom. Hobbes Malmesburienſi.)* Im 7. Kapitel des Buchs *Imperium* handelt er von den drei Beherrſchungsarten des Staats. Die Ariſtokratie, ſagt er, iſt diejenige Beherrſchungsart, wo die Oberherrſchaft (*ſummum imperium*) in den Händen eines Senats (*concilium*) iſt. Mit dieſer Beherrſchungsart iſt alſo das Characteriſtiſche verbunden, daſs nicht alle Staatsglieder auch Mitglieder dieſes Senats ſind, ſondern nur ein gewiſſer Theil derſelben, welcher der Adel (*Optimates*) heiſst. Dieſer Adel kann nun entweder Geburtsadel ſeyn, d. i. derjenige, der da macht, daſs man Mitglied des Senats werden kann, oder Amtsadel, d. i. derjenige, der dadurch entſteht, daſs man Mitglied des Senats iſt. Von dem erſtern geben die römiſchen Senatoren, von dem andern die jetzigen Mitglieder des Raths der fünf hundert und des Raths der Alten in Frankreich das Beiſpiel. Der erſtere kann auch der herrſchende Adel, der letztere der Herrſcheradel heiſsen. Wenn einige alte politiſche Schriftſteller, auſser der Ariſtokratie, noch von einer Oligarchie reden, oder der Herrſchaft Weniger, ſo iſt das keine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen beiden. Hobbes ſagt, der Name Oligarchie rührt von den Ariſtokratenfeinden her; denn die Menſchen pflegen durch den Namen nicht nur die Gegenſtände, ſondern auch ihre Neigungen, z. B. Liebe, Haſs, u. ſ. w. auszudrücken. Dieſe Gewohnheit macht, daſs der Eine das Oligarchie nennt, was der Andere Ariſtokratie heiſst, ſo daſs dieſe verſchiedenen Namen nur die verſchiedene Denkungsart über dieſe Form der Beherrſchung ausdrücken. Dieſe verſchiedene Benennung drückt alſo keine Verſchiedenheit der Sache aus.

4. Die moraliſchen und politiſchen Verſuche des D. Hume enthalten unter andern einen Verſuch, in welchem bewieſen wird, daſs die Staatskunſt die Form einer Wiſſenſchaft annehmen kann. In demſelben ſtellt

Digitized by Google

er den Satz als Axiom auf, daſs die beſte Ariſtokratie einen Adel ohne Vaſallen erfordert. In den von Herrn Garve herausgegebenen Grundſätzen der Moral und Politik (aus dem Engliſchen des M. Payley überſetzt, Leipzig 1787. 2. Band. S. 157) findet ſich etwas über die verſchiedenen Regierungsformen, unter welchem Worte aber hier die drei Beherrſchungsarten verſtanden werden, wovon die zweite die ariſtokratiſche iſt. Die ariſtokratiſche Form, heiſst es, iſt diejenige, wo die geſetzgebende Gewalt einer aus dem ganzen Corpore der Nation ausgewählten Verſammlung zukömmt, welche Verſammlung ihre abgehenden Glieder entweder durch eigene Wahl wieder erſetzt, oder neue in ihre Stelle nach beſtimmten Succeſſionsgeſetzen bekömmt, wobei entweder auf die Abſtammung aus gewiſſen Familien, auf den Beſitz eines gewiſſen Vermögens oder beſtimmter Ländereien, oder endlich auf perſönliche Rechte oder Eigenſchaften geſehen wird. Dieſes Buch beurtheilt aber den Werth der Ariſtokratie nicht nach dem Rechte, ſondern nach den aus ihr entſpringenden Folgen. Man findet daher die Vorzüge und Uebel der Ariſtokratie in demſelben aufgezeichnet.

5. Unter den neueſten Politikern hat Rouſſeau durch ſeinen geſellſchaftlichen Vertrag das meiſte Aufſehen erregt. Beſchreibungen der Beherrſchungsarten findet man im dritten bis achten Kapitel des dritten Buchs. Aber die Eintheilung der Beherrſchungsarten unterſucht er im dritten Kapitel, wo es heiſst, die Regierung kann ſich in die Hände einer kleinen Anzahl zuſammenziehen, ſo daſs es mehr bloſse Staatsbürger als Regierungsmitglieder giebt; dieſe Form führt den Namen der Ariſtokratie. Rouſſeau hat ein ganzes Kapitel (das fünfte des dritten Buchs des geſellſchaftl. Vertrags) von der Ariſtokratie. Er behauptet, die erſten Geſellſchaften hätten ſich ariſtokratiſch beherrſcht, und die Ariſtokratie ſei dreierlei Art, die natürliche, Wahl- und erbliche. Die zweite ſei die beſte Ariſtokratie im eigentlichen Sinne des Worts, weil man durch die Wahl wirklich die Beſten (ἄριστοι, *optimates*) zu Regierungsmitgliedern ausheben könne. Ja-

Digitized by Google

kobs Eintheilung der Regierungsformen (in der Philoſophiſchen Rechtslehre oder dem Naturrecht) 1.) nach den verſchiedenen Perſonen, welchen die Majeſtät übertragen wird; und 2.) nach der verſchiedenen Art und Weiſe, wie ſie dieſe Perſonen, dem Vertrage nach, ausüben, iſt ganz richtig; das erſte iſt die Form der Beherrſchung, welche entweder Autokratie, Ariſtokratie oder Demokratie iſt; das zweite, die Form der Regierung, welche entweder republikaniſch oder despotiſch iſt. Jacob (a. a. O. §. 772) ſagt: „wenn die höchſte Gewalt einer Verſammlung gewiſſer vornehmer Reichsbürger zukömmt, ſo heiſst die Verfaſſung Ariſtokratie. Die Geſellſchaft der Bürger, welcher die Majeſtät zukömmt, heiſst der ſouveraine oder höchſte Reichs- oder Staatsrath, welcher aber entweder unumſchränkt (*ariſtocratia pura*) oder beſchränkt iſt, und in der Ausübung der Majeſtätsrechte an gewiſſe poſitive Bedingungen gebunden ſeyn kann (*ariſtocratia temperata*).

6. Die ariſtokratiſche Staatsform iſt aus zwei Verhältniſſen zuſammengeſetzt, nehmlich

a. dem der Vornehmen (*optimatum*, als Geſetzgeber) zu einander, um zuſammen den Souverän zu machen, und

b. dem dieſes Souveräns zum Volke. (K. 209.).

Kant. Zum ewigen Frieden. II. Abſchnitt. I. Definitivartikel *** S. 25.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abſchn. §. 51. S. 209.

Hobbes. Elementa philoſophica de cive. Imper. Cap. VII. pag. m. 113. *ſq.*

D. Hume. Eſſais moraux et politiques, IV. Eſſai. pag. m. 37.

Garve. Grundſätze der Moral und Politik, aus dem Engl. des Payley. 2. B. S. 157.

Rouſſeau. Le Contract ſocial, liv. III. ch. 3 — 8.

Jakob. Philoſophiſche Rechtslehre oder Naturrecht, §. 758. 772.

Walch. Philoſophiſches Wörterbuch. Art. **Ariſtokratie.**

Digitized by Google

Ariſtoteles,

Αριστοτελης, *Ariſtoteles*, *Ariſtote*, wurde im erſten Jahre der 99. Olympiade, oder 384 Jahr vor Chriſti Geburt zu Stagira in Macedonien gebohren. Sein Vater war Nicomachus, des Königs von Macedonien Amyntas, Groſsvaters Alexanders des Groſsen, Leibarzt. Noch vor dem 20. Jahre ſeines Alters ſtudirte Ariſtoteles unter Plato die Philoſophie. In ſeinem 41. Jahre wurde er der Erzieher des jungen Alexander, der damals 15 Jahr alt war. Bei ihm und ſeinem Vater, dem König von Macedonien, Philippus, ſtand Ariſtoteles in groſsen Gnaden. Noch vor ſeines Zöglings Feldzuge nach Aſien ging er nach Athen, und lehrte daſelbſt die Philoſophie. Er ſtiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem; dieſe Schule hieſs die peripatetiſche (wandelnde), weil Ariſtoteles im Gehen zu lehren pflegte. Er ſtarb im 3ten Jahre der 114. Olympiade, 322 Jahr vor Chriſti Geburt, in dem nehmlichen Jahre, in welchem auch Demoſthenes ſtarb, und im 63. Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (C. Vorrede zur zweit. Aufl. VIII): „daſs die Logik ihren ſichern Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſei, läſst ſich daraus erſehen, daſs ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, daſs ſie aber auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können. Dieſes wird man am beſten einſehen, wenn man den Inhalt der logiſchen Schriften des Ariſtoteles, denen man in neuern Zeiten den Namen Organon beilegte, mit einer Logik unſrer Zeiten vergleicht. Ich will daher jetzt von dieſem Inhalt dieſer Schriften hier einige Nachricht geben.

Die logiſchen Schriften des Ariſtoteles ſind:

a. ſein Buch von der Erklärung (περι ἑρμηνειας). Unter der Erklärung verſteht aber Ariſtoteles nicht, wie gewöhnlich, die Auslegung oder Interpretation, z. B. eines Buchs u. ſ. w., ſondern die Art, ſich ſo gegen einen Andern über unſre Vorſtellungen auszudrücken, daſs dieſer uns vollkommen verſtehen kann. Nach dem Ariſtoteles beſtehet ein Vernunftſchluſs aus einzelnen Theilen, die er Erklärungen nennt. Ein ſolcher Theil iſt nun entwe-

Digitized by Google

der einfach oder zuſammengeſetzt. Jener erklärt nur einen einfachen Begriff, und heiſst Nennwort (*nomen*) oder Zeitwort (*verbum*); dieſer beſtehet aus der Verbindung mehrerer einfachen, und heiſst ein Satz. Aus der Verbindung mehrerer Sätze entſteht endlich die Rede. Von allen dieſen logiſchen Gegenſtänden handelt nun Ariſtoteles in dieſem Buche in 14 Capiteln. Er zeigt, was er unter Erklärung verſtehe, und handelt dann von den Symbolen im Gemüth und in der Sprache. Er lehrt, was ein Nennwort, das unendliche Nennwort und der Fall (Caſus) des Nennworts, was ein Zeitwort, das unendliche Zeitwort und der Fall des Zeitworts iſt, und redet von den Zeitwörtern an und für ſich. Er handelt ſodann von der Rede und ihren Arten; von dem Satze; von der Bejahung, der Verneinung und dem Widerſpruch; von den Entgegenſetzungen und den Widerſprüchen zwiſchen den Bejahungen und Verneinungen; von der Antitheſe, wo nicht bloſs eine Bejahung oder Verneinung iſt; von den Antitheſen in zukünftigen zufälligen Dingen; von der Antitheſe der Sätze mit einem dritten Prädicat (*tertii adjacentis*); von der Verbindung (Syntheſis) und Trennung (Diäreſis) in den Sätzen; von der Modalität der Sätze; von den Folgerungen aus der Modalität der Sätze; von den entgegengeſetzten Sätzen. Dann folgt

b) ſeine Analytik in zwei Büchern, von denen jedes wieder zwei Abſchnitte hat.

I. Buch. 1. Abſchnitt: trägt in 40 Kapiteln die Lehre von Entſtehung des Syllogismus oder dem Schluſſe vor, und zwar zuerſt, wie die Schlüſſe gemacht werden, welches er die Syntheſis oder Geneſis derſelben nennt; dann wie wir es bewirken können, daſs wir ſie bei der Hand haben, oder von der Erfindung derſelben; endlich wie ſie in Schriften oder Reden aufzufinden, und in einander zu verwandeln ſind. Er handelt alſo von dem Satze, Terminus, Schluſſe und ſeinen Elementen; von der Umkehrung der einfachen Sätze und der Sätze in Rückſicht auf ihre Modalität; von den brauchbaren und unbrauchbaren Arten der Schlüſſe in der erſten Figur; von den Schlüſſen der zweiten und dritten Figur; von den drei Figuren und der Vollkommenheit der unvollkommenen Schlüſſe; von den Schlüſ-

Digitized by Google

ſen, in welchen beide Vorderſätze Nothwendigkeit haben, und von denen der erſten zweiten und dritten Figur, da der eine Vorderſatz Nothwendigkeit hat; von den Schlüſſen in der erſten mit zufälligen Vorderſätzen; von den Schlüſſen mit vermiſchten, nehmlich einem zufälligen und einem nothwendigen Vorderſatz; von den Schlüſſen in der zweiten Figur mit zwei zufälligen Vorderſätzen; von den Schlüſſen mit einem in Anſehung der Zufälligkeit unbeſtimmten und einem zufälligen Vorderſatz in der zweiten Figur; von den Schlüſſen mit einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderſatz in der zweiten Figur; von den Schlüſſen mit zwei zufälligen, einem abſoluten und einem zufälligen, einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderſatz in der dritten Figur. Von der Eintheilung der Schlüſſe und ihrer Qualität und Quantität; von der Zahl der Terminus und Vorderſätze in den Schlüſſen und den Proſyllogismen; wie in einer jeden Figur eine Aufgabe behandelt wird; von der Auffindung der Vorderſätze zu den Schlüſſen; von den zu etwas Unmöglichen führenden und andern hypothetiſchen Schlüſſen; von der Eintheilung; von der Analyſe der Schlüſſe in Figuren, Sätze und Glieder; von der Analyſe der hypothetiſchen Schlüſſe; von der Analyſe der Schlüſſe aus einer Figur in die andere; von den endlichen und unendlichen Gliedern.

Der 2. Abſchnitt trägt in 30 Kapiteln die Lehre von dem ſchon vorhandenen Schluſſe vor, und zwar von dem Grade der Bündigkeit und von der Unbündigkeit der Schlüſſe, und daſs es keine Beweiſe als durch Schlüſſe gebe, daſs Induction, Enthymema und Beiſpiel u. ſ. w. nichts anders als Schlüſſe ſind. Er handelt alſo von den Schlüſſen, die auf mehreres ſchlieſſen; von einem wahren Schlusſatz aus falſchen Vorderſätzen in der erſten, zweiten und dritten Figur; von dem Zirkelbeweiſe in dieſen Figuren; von der Umkehrung der Schlüſſe in dieſen Figuren; von dem apagogiſchen Schluſs in dieſen Figuren; von dem Unterſchied zwiſchen einem oſtenſiven und apagogiſchen Schluſſe in allen Figuren; von dem Schluſſe aus dem Gegentheil in allen Figuren; von der Petitio Principii; von dem Tadel eines Schluſſes, wenn man ſagt: darum iſt

Digitized by Google

es noch nicht falſch; von dem falſchen Grunde; wie man hindern könne, daſs nicht gegen uns geſchloſſen werde; vom Elenchus oder dem Schluſſe des Widerſpruchs; vom Irrthum aus einer Meinung; von der Umkehrung der Glieder in der erſten Figur; von der Induction, dem Beiſpiel, der Ablenkung, Inſtanz; von der Aehnlichkeit, dem Zeichen und dem Enthymena; von den Schlüſſen aus der Phyſiognomie.

II. Buch: trägt in 2 Abſchnitten die Natur, Kraft und Eigenſchaft des Beweiſes vor; in dem 1. Abſchnitte im Allgemeinen und im 2. Abſchnitte ausführlicher.

1. Abſchnitt. Daſs es Beweiſe giebt; von der Wiſſenſchaft, dem Beweiſe und ſeinen Elementen; von den Meinungen der Alten darüber; von der Allgemeinheit und dem an und für ſich; von den Fehlern, wenn man etwas allgemein nimmt; von dem Beweiſe aus der Nothwendigkeit; von den Beweiſen aus eigenen Principien; von den ewigen Wahrheiten, und uns indemonſtrabeln Principien; von den Principien, Fragen und Auflöſungen; von dem Unterſchiede zwiſchen Beweis und Wiſſenſchaft; von der zum Beweiſe bequemſten Figur; von den unmittelbaren verneinenden Sätzen; von dem Betrug aus Unwiſſenheit; von dem Beweiſe ins Unendliche und den unendlichen Mittelgliedern; von der unendlichen Bejahung und Verneinung; von der beſten Beweisart; von der Gewiſsheit und Einheit der Wiſſenſchaft; von Dingen, die nicht zu beweiſen ſind; von den verſchiedenen Principien der Schlüſſe; von der Verſchiedenheit zwiſchen Wiſſenſchaft und Meinung; vom Scharfſinn.

2. Abſchnitt. Von der Anzahl und Ordnung der Fragen; worin alle Fragen übereinkommen; Unterſchied zwiſchen Erklärung und Beweis; von der Erklärung durch den Schlufsſatz eines Schluſſes; von der Aufſuchung der Erklärung durch die Eintheilung; von dem Beweiſe der Erklärung durch eine andere; von der Aufſuchung der Erklärung; vom Beweiſe der Urſache; von dem Beweiſe der Urſache, die die Wirkung nicht gleich bei ſich hat; vom Zirkel im Erklären und ſeinem Beweiſe; von den Bedingungen die Erklärung zu

Digitized by Google

finden; von der Vortrefflichkeit des Weges *a poſteriori*; Vorſchriften zur Erfindung der Aufgaben und des Mittelgliedes; von dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung; von dem Urſprung der Kenntniſs der Principien.

c. In der Topik handelt Ariſtoteles von den Elementen, woher wir die Principien und Beweiſe über etwas zu disputiren hernehmen können; ſie enthält die Dialectik der Alten, oder die Kunſt Schein zu erregen, und handelt von dem Wahrſcheinlichen.

1. Buch. Vom Schluſſe und ſeinen Arten; vom Nuzzen der Topik; von der Materie der Dialectik; von der Erklärung, dem Geſchlecht, dem Eigenthümlichen und dem Zufälligen, auf wie viel Art daſſelbe genommen wird; von der Anzahl der Prädicate; von den Categorien, von dem dialectiſchen Satze, von der dialectiſchen Aufgabe und der dialectiſchen Theſis; von den Arten zu vernünfteln; von den Werkzeugen der Erfindung; von der Wahl der Sätze; von der Unterſcheidung gleichnamiger Dinge und den Oertern, die dahin gehören; von Erfindung der Verſchiedenheiten; von der Betrachtung der Aehnlichkeit; von dem Nutzen der Werkzeuge zur Erfindung.

2. Buch. Von der Eintheilung und den Fehlern der Aufgabe; von den Oertern zu den Aufgaben, dem Accidens, und den Oertern, die zu ſolchen Vorſtellungen gehören, welche auf vielerlei Art ausgedrückt werden; Oerter, um zu beweiſen, daſs das Gegentheil worin enthalten ſei; Oerter, die zur Prädicirung des Geſchlechts und der Art gehören; von den Oertern, die zur Verwandlung des Streits gehören; Oerter, welche von der Trennung, Etymologie, Beſchaffenheit der Zeit, worin etwas iſt, und der Vielnamigkeit hergenommen ſind; Oerter, die vom Gegentheil, von der Folge des Entgegengeſetzten, von verbundenen Begriffen, dem Urſprung und Untergang, der Wirkung und Zerſtöhrung hergenommen ſind; Oerter von der Proportion und Vergleichung, von dem Zuſatze, von dem, was auf irgend eine Art iſt, zu dem, was an und für ſich iſt.

3. Buch. Gründe oder Oerter zu beweiſen, daſs etwas wünſchenswerther oder beſſer ſei; vom Nutzen

Digitized by Google

der Gründe, welche beweiſen, daſs etwas zu wählen oder zu fliehen ſei; von den Gründen über das mehr oder weniger; von den Gründen zu particularen Aufgaben über das Accidenz.

4. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, vom Geſchlecht, betreffend.

5. Buch. Vom Eigenthümlichen.

6. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, von der Erklärung, betreffend; z. B. wie eine Erklärung anzugreifen, von der Dunkelheit der Erklärung u. ſ. w.

7. Buch. Von den Gründen zu der Frage, ob ein Ding daſſelbe oder etwas verſchiedenes ſei. Von den Gründen, die Erklärung zu beſtätigen; von dem Nuzzen dieſer Argumente, der Beſtätigung und Widerlegung.

8. Buch. Von der dialectiſchen Anordnung und Frage, der dialectiſchen Argumentation, Antwort und Vertheidigung, dem Tadel des Beweiſes, dem einleuchtenden und falſchen Beweiſe, der Petitio Principii und der dialectiſchen Uebung.

d. In dem Buche von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung handelt Ariſtoteles von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung überhaupt, den Arten der Beweiſe, dem Zweck der Sophiſten, und den Scheinwiderlegungen, die ſowohl vom Ausdruck als von der Sache hergenommen werden; von der Zurückführung der Scheinwiderlegungen auf die Verſteckung des Fehlers in dem widerlegenden Schluſſe; von den Arten zu hintergehen, den verſchiedenen Arten widerlegender Schlüſſe und ihren Gründen; von der Eintheilung der falſchen Beweiſe in ſolche, die die Worte, und in ſolche, die den Sinn betreffen; Vergleichung verſchiedener Arten der Schlüſſe, die zur Widerlegung dienen; wie man das Falſche und Paradoxe zeigt; von der Tautologie, dem Solöcismus der ſophiſtiſchen Anordnung und Frage, der Art zu antworten und dem Nutzen dieſer Unterſuchung; der Scheinauflöſung und der wahren Auflöſung; von der Auflöſung der Trugſchlüſſe aus der Homonymie und Amphibolie, aus der Verbindung und Trennung, aus dem Accent, der Beweiſe aus der Figura Dictionis, aus den Accidenzen, aus dem, was abſolut oder verhältniſs-

Digitized by Google

weiſe iſt, aus der Erklärung der Widerlegung, aus der Petitio Principii, aus den Folgerungen, aus dem Zuſatz; von der Auflöſung der Beweiſe, welche mehrere Fragen zu einer machen, oder die darauf hinführen, daſs man daſſelbe öfters ſagt; von der Auflöſung der Solöcismen; von den Schwierigkeit, die Art des Trugſchluſſes zu erkennen und zu beantworten.

3. Wir ſehen aus dieſem Inhalt des ganzen Ariſtoteliſchen Organons, daſs es die ganze Logik in ihrer gröſsten Vollſtändigkeit enthält; daſs aber auch ihr Urheber die eigenthümliche Natur und die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft gekannt, und daher alle metaphyſiſchen Unterſuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntniſs u. ſ. w., alle pſychologiſchen Unterſuchungen, über die Einbildungskraft, den Witz u. ſ. w. und alle anthropologiſchen Unterſuchungen über den Einfluſs des Körpers auf das Denken, die Vorurtheile u. ſ. w. davon ausgeſchloſſen habe.

4. Ariſtoteles hat auch ein Buch von den Kategorien geſchrieben, welches die Alten mit zu dem Organon rechneten, das aber eigentlich kein logiſches, ſondern ein metaphyſiſches Buch iſt, indem es nicht mehr das formale Denken, ſondern Begriffe *a priori* betrifft. Ariſtoteles hatte uranfänglich ebenfalls die Abſicht, die allgemeinen Prädicate des Dinges durch die Kategorien anzugeben, nur entfernte er ſich in der Ausführung gar ſehr von Kant darin, daſs er die Quelle dieſer Kategorien nicht kannte, und daher ſie theils nicht alle fand, theils Arten der Sinnlichkeit unter ſie aufnahm. Er hat nehmlich 10 Kategorien. Er ſchloſs nach Buhle ſo: das Ding iſt entweder das erſte oder aus dem erſten entſtanden. Was das erſte iſt, iſt es entweder an und für ſich, oder im Verhältniſſe mit andern. Das Ding an und für ſich giebt die Kategorie der Subſtanz. Das Ding im Verhältniſſe entſteht entweder aus der Materie der Subſtanz und kann getheilt werden, daher die Kategorie der Quantität; oder von der Form der Subſtanz, und kann nicht getheilt werden, daher die Kategorie der

Qualität; oder von dem Verhältnisse der Substanz zu etwas anderm, daher die Kategorie der Relation. Was von dem ersten entstanden ist, entspringt entweder von der Substanz mit der Quantität, oder von der Substanz mit der Qualität, oder von der Substanz mit der Relation verbunden. Nun giebt es zwei Arten der Quantität, Ort und Zeit. In wie fern die Substanz mit der Quantität an einem Ort ist, entstehet die Kategorie Wo; in wie fern sie in der Zeit ist, die Kategorie Wann. Aus der Substanz mit der Qualität verbunden entspringen die Kategorien Thun und Leiden, denn die Substanz thut und leidet durch die Qualität. Endlich aus der Substanz mit der Relation der Theile des Körpers unter sich entsteht die Kategorie der Lage, und mit der Relation zu etwas Aeusserlichen die Kategorie haben. Aristoteles ist aber in der Anzahl der Kategorien nicht immer mit sich einig, und läßt zuweilen das Haben, die Lage und das Wann weg (C. 105.). Offenbar gehört auch Wann zur Zeit, Wo zum Raum und die Lage zu beiden, als Arten der reinen Sinnlichkeit. Thun und Leiden sind aber keine Stammbegriffe, sondern abgeleitete Begriffe, denn sie setzen die Stammbegriffe Substanz, Ursache und Wirkung voraus, s. Kategorie.

4. Aristoteles nannte die Kategorien auch Prädicamente, und er sahe sich hernach genöthigt, noch fünf Postprädicamente hinzuzuthun, nehmlich das Entgegengesetzte, das Ehersеyn, das Zugleichseyn, die Bewegung und das Besitzen. Allein diese liegen doch zum Theil schon in jenen, z. B. Ehersеyn und das Zugleichseyn sind Modi oder Arten der Zeit, und die Bewegung ist gar ein empirischer Begriff, der nur durch Erfahrung möglich ist. Allein diese Zusammenraffung der Stammbegriffe des menschlichen Verstandes geschahe wohl nicht so systematisch wie Buhle (3) will. Auch leitet Buhle einige von andern ab, da sie eigentlich alle Stammbegriffe sind. Man sieht endlich aus dieser Ableitung nicht die Vollständigkeit ihrer Anzahl. Daher konnten Aristoteles Bemühungen Kant nur zum Wink für seine Untersuchung der Kategorien dienen,

Digitized by Google

aber nicht für eine Ausführung nach einer Idee gelten, und von dieſer Seite Beifall verdienen. Auch blieb ſeine Tafel der Kategorien noch immer mangelhaft, denn es fehlt z. B. die Modalität gänzlich darin, u. a. m. Daher rührt es nun auch, daſs ſie, bei mehrerer Aufklärung der Philoſophie, als ganz unnütz verworfen worden iſt (Pr. 118. 119. S. Aggregat 1. 2.).

Kant. Critik der rein Vern. Vorred. VIII. Elementl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. S. 105. 107.

Deſſ. Prolegomenen. §. 39. S. 118. 119.

Ἀριστοτελης. *Ariſtotelis Opera omnia, graece — librorum argumenta et novam verſionem latinam adjecit Joh. Theoph. Buhle. Vol. I.III. Biponti* 1791. 8.

Fülleborn. Kurze Geſchichte der Logik bey den Griechen. In den Beyträgen zur Geſchichte der Phil. IV. St. S. 173. f.

Art,

modus. Die innere zufällige Beſchaffenheit, oder dasjenige Merkmal, wodurch etwas als zufällig beſtimmt werden kann. Die zufällige Beſchaffenheit iſt ein ſolches Merkmal des Begriffs, das ihm nicht nothwendig beigelegt werden muſs, das man ſich aber doch als möglich in ihm vorſtellen kann. So iſt das Merkmal gelehrt eine zufällige Beſchaffenheit des Begriffs eines Menſchen, aber auch zugleich eine Art, wie Menſchen an und für ſich, ohne ſie mit andern Dingen zu vergleichen, alſo innerlich beſchaffen ſeyn, und daher beſtimmt werden können.

2. Kant ſagt (U. 201.): es giebt zweierlei Art der Zuſammenſtellung ſeiner Gedanken des Vortrags, das heiſst hiernach, wenn man ſeine Gedanken vortragen will, ſo iſt es möglich, dieſelben zu dem Ende, nach einem bloſsen Gefühl, oder nach beſtimmten Grundſätzen zu ordnen; das erſte heiſst die Manier, das andere die Methode des Vortrags. Da es nun zufällig iſt, welche Zuſammenſtellung man wählt, und man nicht zu der einen durchaus ſo genöthigt iſt, daſs der Vortrag ohne dieſe Zuſammenſtellung aufhören würde Vortrag zu ſeyn, und dennoch dieſe Beſchaffenheit des Vortrags im Vortrage

Digitized by Google

ſelbſt und nicht in etwas auſser demſelben liegt, ſo heiſsen dieſe Zuſammenſtellungen Arten (der Beſtimmung) des Vortrags, oder *Modi* deſſelben.

3. Eben ſo giebt es dreierlei Arten der Zeitbeſtimmung, oder drei *modi* der Zeit, die Beharrlichkeit, die Folge und das Zugleichſeyn (C. 219). Etwas kann zu jeder Zeit ſeyn, es kann aber auch erſt auf etwas anderes folgen und alſo entſtehen und vorgehen, und daher mit andern zugleich ſeyn oder nicht. Alles dieſes ſind Beſchaffenheiten, die, wenn die Zeit wegfällt, ſelbſt wegfallen, folglich Beſchaffenheiten, wie die Zeit beſtimmt werden kann, von denen aber keine ihr nothwendig anklebt. Die Zeit wird aber hier innerlich beſtimmt, nicht im Verhältniſſe zu etwas anderm. Dieſes ſcheint zwar bei der Folge und dem Zugleichſeyn nicht gleich ſo, vielmehr ſcheint es, als ſei hier ein Verhältniſs zwiſchen dem, was auf das Andere folgt, und dieſem Andern, oder zwiſchen den beiden Dingen, die zugleich ſind. Allein hier iſt nicht die Rede von dieſen beiden Verhältniſſen, ſondern von dem Hintereinanderſeyn der Zeiträume, in denen ſich beide auf einander folgende Dinge befinden, und von der Congruenz der Zeiträume, in denen ſich die Dinge befinden, welche zugleich ſind. Folglich ſind die genannten Zeitbeſtimmungen innerlich, obwohl zufällige Beſchaffenheiten der Zeit oder *modi* derſelben.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 49. S. 201.
Deſſ. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 219.
Kieſewetter. Logik, §. 43. und *ad* §. 43. S. 19. u. S. 217.

Articulation,

articulatio, articulation, Gliederung. Dieſen Namen, der auch ſo viel, als das Ausſchlagen eines Baums, oder daſs er neue Reiſer bekömmt, bedeutet, legt Kant der Ableitung aller Zweige einer Wiſſenſchaft aus einer einzigen Idee derſelben bei, wodurch

Digitized by Google

das Ganze eine syſtematiſche Einheit bekömmt, und nicht ein bloſses Aggregat iſt, ſ. Aggregat. Man könnte es im Deutſchen die Gliederung nennen, weil die aus einer Idee abgeleiteten Theile gleichſam dasjenige für das Ganze ſind, was die Glieder für den Körper ſind. Man kann daher ſagen, das Syſtem iſt gegliedert, d. i. ſeine Theile ſind nicht willkührlich, ſondern alle nach einer einzigen Idee, aus welcher ſie entſpringen, zuſammengeſetzt. Dieſe Glieder müſſen ſodann wieder gegliedert ſeyn, d. h. ihre Glieder wieder alle aus der Idee eines Gliedes entſpringen. Leider haben wir jetzt noch kein ſo gegliedertes Syſtem der Philoſophie, vielmehr iſt bisher alles in derſelben rhapſodiſtiſch zuſammengeſetzt. Daher auch z. B. Baumgartens Metaphyſik nicht ſowohl den Namen eines Syſtems, als vielmehr einer metaphyſiſchen Encyclopädie verdient (C. 861. 862).

2. Inzwiſchen hat die Critik der reinen Vernunft die Articulation eines ſolchen Syſtems geliefert, und dadurch das beſte Beiſpiel einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit gegeben.

3. Zu dieſer Articulation gehört nun die Beſtimmung *a priori*

A. der Grenzen und des Mannichfaltigen einer Wiſſenſchaft;

B. der Vollſtändigkeit ihrer Theile;

C. der Stelle dieſer Theile im Syſtem;

D. des Umfangs und der Grenzen dieſer Theile, mit völliger Gewährleiſtung derſelben.

4. Die Folge einer ſolchen richtigen Articulation iſt, daſs man, wenn man die übrigen Theile kennt, ſogleich den fehlenden vermiſst, und den nicht dazu gehörenden Theil, oder den zu groſsen Umfang und die unrichtigen Grenzen der Theile bemerkt. In der transſcendentalen Methodenlehre der Critik der reinen Vernunft hat Kant eine ſolche Articulation der Philoſophie angegeben. Die Idee der Philoſophie, aus der ſich alle

Zweige derſelben ergeben, iſt die einer möglichen Wiſſenſchaft aller rationalen Erkenntniſs aus Begriffen. Hier wird alſo, durch die Idee ſelbſt, beſtimmt

A. der Umfang und die Grenzen der Philoſophie, denn

a. ſie betrifft alle Erkenntniſs, die aus Begriffen möglich iſt;

b. ſie ſchlieſst dadurch aus, und grenzt dadurch ab

α. die hiſtoriſche Erkenntniſs, und behält nur die rationale Erkenntniſs aus Principien für ihr Gebiet,

β. die mathematiſche Erkenntniſs, oder das Gebiet der rationalen Erkenntniſs aus der Conſtruction der Begriffe.

B. die Vollſtändigkeit ihrer Theile. Denn rationale Erkenntniſs aus Begriffen iſt nichts anders, als die Erkenntniſs der Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft, und zwar

a. für die Gegenſtände der Erkenntniſs (Natur), und

b. für die Gegenſtände des Willens (Freiheit).

Hieraus entſpringen alſo die beiden Hauptzweige der Philoſophie, der theoretiſche und practiſche.

C. die Stelle dieſer Theile im Syſtem. Denn daſs im Syſtem die theoretiſche Philoſophie der practiſchen vorgehet, folgt daraus, daſs die practiſche das zum Gegenſtande hat, was da ſeyn ſoll, die theoretiſche hingegen das, was da iſt; da nun die Geſetze deſſen, was da iſt, die Bedingungen deſſen ſind, was da ſeyn ſoll, und die Bedingungen vor dem, durch ſie, Bedingten hergehen müſſen, ſo muſs auch die theoretiſche Philoſophie der practiſchen vorangehen. Ganz anders aber iſt es mit dem Range beider Wiſſenſchaften, wenn ſie ihrem Intereſſe nach geſchätzt werden, ſ. Primat.

D. jeder der beiden Theile der Philoſophie, in Anſehung ſeines Umfangs und ſeiner Grenzen.

a. Die theoretiſche Philoſophie umfaſst alles, was aus bloſsen Begriffen erkannt und bewieſen werden kann;

Digitized by Google

nur giebt sie nicht die *Data* an, sondern erklärt sie blos, auch erklärt sie nichts, dessen Erklärung auf Darstellung in der Anschauung beruhet; sie erklärt die aus dem Willen entspringenden Phänomene als *Facta*, und zeigt, dass sie nicht anders seyn konnten, folglich bekümmert sie sich nicht darum, wie sie nach einem andern Gesetz (dem practischen, das ihr fremd ist) seyn sollten.

b. Die practische Philosophie hingegen bekümmert sich um keine Naturphänomene, sondern richtet oder gebietet die Willensäusserungen nach einem eigenen Gesetz, das einen freien Willen vorausetzt, und zeigt, wie alles, was aus dem Willen entspringt, seyn sollte.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. III. Haupst. S. 861. 862. ff.

Assertorischer

Imperativ. S. Imperativ.

Assertorisches

Urtheil. S. Urtheil.

Association.

S. Vergesellschaftung.

1. Atomus,

ἄτομος, *atomus*, *atome*. Das Element des Zusammengesetzten, das folglich nicht zusammengesetzt wäre, weil es übrig bleiben müsste, wenn alle Zusammensetzuung aufgehoben würde, welches aber nach Kant nicht möglich ist, weil die Theilung der Materie ins Unendliche gehet, s. Theilung. Kant unterscheidet es

a. von Monas, oder dem Einfachen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben seyn soll, z.

B. die Seele; dahingegen Atomus das Einfache ist, auf welches man kommen soll, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben würde, und welches also mittelbar, nehmlich in dem Zusammengesetzten gegeben ist.

b. von Atomus in dem Sinn der Alten, nach welchem es so viel heisst, als ein Klümpchen Materie, das durch keine Kraft weiter getheilt werden kann, aber doch noch immer zusammengesetzt wäre, und das sich die Alten als erstes Bestandtheil der Materie dachten, s. den folgenden Artikel, Atomus.

2. Das Wort ist griechisch, und stammt ab von α (a) nicht und dem Zeitwort τεμνω (temno) ich zerschneide, theile, und heisst also etwas Untheilbares, folglich hier darum, weil alle Zusammensetzung aufgehoben ist. Im folgenden Artikel heisst es ein Untheilbares, weil man die Theilung durch keine Gewalt bewerkstelligen kann, ohngeachtet das Theilchen noch zusammengesetzt ist.

3. Kant zeigt, dass, wenn man die materielle Welt für ein Ding an sich nimmt, es sich eben sowohl beweisen lasse, dass es solche Atomen gebe, als dass es keine gebe. S. Monas.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Hauptst. II. Abschn. S. 470.

2 Atomus,

Klümpchen, kleinstes Theilchen. Ἄτομος, ἀδιαιρετον σωμα, σωμα σμικροτατον, λεπτυτατον ἀμερης σωμα, θραυσμα ἐλαχιστον, λεπτομερης σωμα, μεγεθος ἀδιαιρετον, Μονας, σωματιον σμικρον, ὀγκος. ψηγμα ἐλαχιστον. *Atomus, corpusculum individuum, corpus indivisibile, corpus minimum, elementum corporis individuum, corpus atomum, punctum physicum, corpusculum, corpus insectile, molecula. Atome, molécule.* Ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch untheilbar wäre eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhingen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden könnte. Ein Atom, der als durch seine Figur von andern

Digitized by Google

ſpecifiſch verſchieden gedacht wird, heifst ein erſtes Körperchen (N. 100).

2. Dafs wir die Theilung der Körper durch allerlei Mittel ſehr weit treiben können, iſt bekannt. Aber ob dieſe Theilung ohne Ende fort möglich ſei, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren, weil ſich nicht nur, bei fortgeſetzter Theilung, die Theilchen unſern Sinnen bald entziehen, ſondern weil eine Fortſetzung ohne Ende kein Verſuch iſt, den wir anſtellen können. Ob man alſo endlich auf gewiſſe letzte körperliche Theile, die an ſich ſelbſt und ihrer Natur nach nicht weiter theilbar ſind, auf Atomen kommen müſſe, oder ob die Materie ohne Ende theilbar ſei, iſt eine hierher gehörige ſpeculative Frage, welche die critiſche Philoſophie beantwortet. Sie lehrt nehmlich, dafs man beides ſtrenge beweiſen könne, wenn man vorausſetze, dafs die Materie ein Ding an ſich ſei, ſ. An ſich und Monas. Sie zeigt aber auch, dafs der Fortgang in der Theilung der Materie (als einer Erſcheinung) ins Unendliche gehe, beweiſet die Wahrheit dieſer Behauptung auf das ſtrengſte, und bringt damit einen lange geführten Streit gänzlich zu Ende. S den folgenden Artikel Atomiſtik.

3. Lamarck verlas den 6. October 1796 in der Sitzung des Nationalinſtituts zu Paris eine Abhandlung über die kleinſten Theilchen (*Molécules*) zuſammengeſetzter Körper, worin er die Unabänderlichkeit ihrer Form und die Einheit ihrer Natur als einen Grundſatz annimmt, und ſchlofs mit der Aeufserung, dafs die kleinſten Theilchen bei jeder Zuſammenſetzung nothwendig einfach und für ſich beſtehend ſind, und dafs die Verſchiedenartigkeit jeder Materie nur von der Aufeinanderhäufung (*aggrégation*) verſchiedener Arten kleinſter Theilchen herrühre, und nie von ihrer Vereinigung abhänge (Litt. Anzeig. 1796. S. 573). Gegen dieſe Behauptungen ſtreitet die critiſche Philoſophie. S. auch Atomiſtik.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgemeine Anmerk. 4. S. 100.

Digitized by Google

Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Atomen.
Allgemeiner Litterariſch. Anzeiger. 1796. S. 573.

Atomiſtik,

Corpuſcularphiloſophie, *atomiſtica*, *philoſophia ſ. phyſica corpuſcularis.* Die Erklärungsart der Erſcheinungen, welche Körper heiſsen, aus der Zuſammenſetzung untheilbarer Körperchen oder Klümpchen (*moleculae*), welche man auch Atomen nannte, ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus. Dieſe Bedeutung des Worts Atomiſtik hielt Kant ab, der Behauptung, daſs alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehe, (welche Behauptung transſcendental iſt, weil ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich machen würde,) dem Namen der transſcendentalen Atomiſtik beizulegen. Auch iſt bei dieſer Behauptung der Begriff des Einfachen, und nicht der des Untheilbaren, die Hauptſache (C. 470).

2. Kant nennt (N. 101.) dieſe Erklärungsart auch die mechaniſche Naturphiloſophie, weil ſie die Verſchiedenheit der Materien aus der Beſchaffenheit und Zuſammenſetzung ihrer kleinſten Theile oder Körperchen (ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus, 1) den Atomen und dem Leeren, (τα ἀδιαιρετα και το κενον, nach dem Metrodorus Chius) ableitet. Dieſe Erklärungsart iſt der Mathematik am fugſamſten, weil dieſe es gemeiniglich bloſs mit ausgedehnten (ſelten mit intenſiven) Gröſsen zu thun hat, die für die mathematiſche Behandlung am bequemſten ſind. Daher haben beſonders die mathematiſchen Naturlehrer ſich für dieſes Syſtem erklärt, und es hat vom alten Domocrit an, der daſſelbe zuerſt am deutlichſten lehrte, bis auf Carteſius, der demſelben in neuern Zeiten die meiſten Anhänger erworben, und ſelbſt bis zu unſern Zeiten immer ſein Anſehn und ſeinen Einfluſs auf die Principien der Naturwiſſenſchaft erhalten (S. 2. Atomus, 3.). Für dieſe Meinung, daſs alle Materie aus untheilbaren Körperchen zuſammengeſetzt ſei, haben ſich ſchon vor Democrit viele Philoſophen erklärt. Moſchus, ein Phönicier

Digitized by Google

aus Sidon, der noch vor der Zerſtörung der Stadt Troja lebte, ſoll der Erfinder dieſes Syſtems ſeyn (*Strabo Geogr. lib. XVI. p.* 531.). Ferner lehrte es Pythagoras; er nannte die Atomen Monaden (*Diog. Laert. lib. VIII.*), Ekphantus, ein Pythagoräer, Archelaus (*Sidonius Apollinaris, Carmin. XV. v.* 94. *p.* 359. *edit. Sirmondi*, wo aber Archelaus ſtatt Arceſilas geleſen werden muſs), Empedokles, Xenocrates, Heraklit, Anaxagoras (ſ. Anaxagoras), Aſklepiades (*Sextus Empiricus lib. III. cap. IV.*), Diodorus Kronus (*Sextus Empir. lib. I. adv. Phyſ. Sect.* 363.), Metrodorus Chius und Leucippus (*Diogen. Laert. lib. IX.*). Ja Ariſtoteles ſagt, daſs faſt alle alte Phyſiker Anhänger dieſes Syſtems geweſen wären (*de ſenſu et ſenſibili C. IV.*). Nach dem Democrit machte Epicur noch viele Zuſätze zu deſſelben Syſtem (*Cicero de fin. I,* 6). Lucretius trägt dieſes Lehrgebäude des Epicur vor (*De rerum natura. Lib. VI.*), und unter den neuern Gaſſendi (*Gaſſendi Animadverſiones in X libr. Diogen. Laert. qui eſt de vita, moribus placitisque Epicuri Lugd.* 1675. *fol.*). Newton und Boerhave haben gelehrt, die Materie beſtehe aus einer Menge oder Anhäufung feſter, harter, ſchwerer, undurchdringlicher, träger und beweglicher Theilchen, von deren verſchiedenen Zuſammenordnung die Verſchiedenheit der Körper herrühre. Die kleinſten Theilchen können ſich durch eine ſtarke Anziehung mit einander verbinden, und gröſsere Theile ausmachen, welche einander weniger anziehen. Dieſe können wieder durch ihren Zuſammenhang noch gröſsere Theile bilden, deren Anziehung gegen einander noch ſchwächer iſt, bis endlich die gröbern in unſre Sinne fallenden Theile entſtehen, von welchen die Farben der Körper und die chemiſchen Operationen abhängen, und welche durch ihren Zuſammenhang die Körper von merklicher Gröſse ausmachen (Gehler, Atomen).

3. Das Weſentliche dieſer Erklärungsart beſtehet alſo in der Verbindung des Abſolutvollen mit dem Abſolutleeren, d. i. in der Vorausſetzung

a. der abſoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

b. der abſoluten Gleichartigkeit dieſes Stoffs, und des allein übrig gelaſſenen Unterſchiedes in der Geſtalt; und

c. der abſoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhanges der Materie in dieſen Grundkörperchen;

d. der abſolut leeren Zwiſchenräume zwiſchen dieſen Grundkörperchen.

Dies waren die Materialien zu Erzeugung der ſpecifiſch verſchiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verſchiedentlich geſtalteten Grundſtoff bei der Hand zu haben; ſondern auch aus der Geſtalt dieſer erſten Theile, als Maſchinen (denen nichts weiter, als eine äuſſerlich eingedrückte Kraft fehlte) die mancherlei Naturwirkungen mechaniſch zu erklären (N. 101).

4. Gehler (Art. Atomen) behauptet ebenfalls das Daſeyn ſolcher Atomen, und giebt dadurch ein Beiſpiel, daſs die Corpuſcularphiloſophie ihr Anſehen bis auf unſere Zeiten erhalten hat. Er ſagt: „wer die Exiſtenz der Materie einräumt, kann ihr auch erſte ungetheilte Elemente nicht abſprechen.“ Dies iſt es aber, was Kant der Materie abſpricht, ob er wohl die Exiſtenz der Materie behauptet. Und zwar verſteht er nicht bloſs unter Theilbarkeit die Möglichkeit, ſich in jedem Theile der Materie, den man als ausgedehnt betrachtet, eine rechte und linke, eine obere und untere Seite zu gedenken, welche der Verſtand als abgeſondert betrachten kann. Aber er verſtehet auch nicht darunter die wirkliche Theilung, ſondern er behauptet, daſs, obwohl es in der Erfahrung eine letzte Grenze giebt, auf welcher alle menſchliche Möglichkeit der Theilung aufhört, es dennoch keine untheilbaren erſten Körperchen gebe, die eine abſolute Härte hätten, ſo daſs ſie ſich durch keine phyſiſchen Kräfte weiter trennen lieſsen. Der Fortgang in der Theilung

Digitized by Google

der Materie, als eines Phänomens der Sinnenwelt, geht ins Unendliche; wenn wir aber an eine Grenze kommen, ſo liegt das an der Eingeſchränktheit unſrer Sinne und Werkzeuge.

5. Dieſe Theilung der Materie ins Unendliche beweiſet nun Kant ſo. Die Materie iſt undurchdringlich, und zwar durch ihre urſprüngliche Ausdehnungskraft. Nun iſt der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche theilbar. In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil deſſelben impulſive Kraft. Mithin iſt ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums, als materielle Subſtanz, trennbar von den übrigen durch phyſiſche Theilung. Folglich gehet die phyſiſche Theilung eben ſo weit, als die mathematiſche, d. i. ins Unendliche. Wir kommen alſo nie an eine abſolute Grenze der Theilung, ſondern nur immer an eine relative, die durch Eingeſchränktheit unſrer Sinne, Kenntniſſe, Kräfte u. ſ. w. beſtimmt wird.

6. Die erſte und vornehmſte Beglaubigung des Corpuſcularſyſtems beruhet auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materie leere Räume zu gebrauchen. Durch das Wort Dichtigkeit drückt man nehmlich die Vertheilung der Maſſe oder Materie eines Körpers durch den Raum, den er einnimmt, aus, ſo daſs man dem Körper eine gröſsere Dichtigkeit zuſchreibt, wenn er unter eben demſelben Raume (Volumen) mehr Materie enthält, eine geringere, wenn er unter eben dem Raume weniger Materie enthält (Gehler phyſ. Wörterb. Art. Dichtigkeit). Dieſe gröſsere oder geringere Dichtigkeit ſtellt man ſich nun gemeiniglich ſo vor, daſs ſie von der Menge kleiner Zwiſchenräume abhänge, die innerhalb der Materie und zwiſchen den Partikelchen derſelben vertheilt wären. „Stellen wir uns, ſagt Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre §. 20) einen Raum als allerwärts mit Materie erfüllt, oder in jedem Puncte undurchdringlich vor, ſo haben wir einen Körper, den wir vollkommen dicht nennen. Eine geringere Dichtigkeit würde der Körper haben, wenn er mit vielen kleinen Löcherchen durchbohrt wäre oder

Zwiſchenräume hätte, die entweder gleichförmig oder ungleichförmig durch den Körper vertheilt ſeyn können, ſo daſs der Körper in allen Theilen einerlei, oder auch eine verſchiedene Dichtigkeit hätte.“ Ja der Körper könnte wohl ſo locker ſeyn, daſs der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichteſten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten wäre. Wäre dieſe Vorſtellung der Dichtigkeit richtig, dann ſchiene freilich nur der Körper ſeinen Raum einzunehmen, nähme ihn aber nicht völlig ein, weil nicht in allen Puncten des Raums, nicht in den hohlen Zwiſchenräumen Materie wäre. Daher auch Gehler in der obigen Erklärung der Dichtigkeit nicht ſagt, den er einnimmt, ſondern, den er einzunehmen ſcheint. Mehr oder weniger dicht heiſst dann ſo viel, als weniger oder mehr blaſicht oder löchericht (N. 101.). Um nun eine dynamiſche Erklärungsart einzuführen, d. i. eine ſolche, die nicht auf bloſse Ausdehnung, ſondern auf Kräfte gegründet iſt, iſt es hinlänglich zu zeigen, daſs ſich der ſpecifiſche Unterſchied der Dichtigkeit der Materien ſehr wohl auch ohne Beimiſchung leerer Zwiſchenräume denken laſſe. Dann ſtehet Hypotheſe gegen Hypotheſe. Nun wird man doch wohl gewiſs diejenige vorziehen, die, ohne Zwiſchenräume zu erdichten, welche in der Erfahrung nicht zu finden ſind, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Dichtigkeit erklärt; und diejenige verwerfen, die Körperchen erdichten muſs, die drei abſolute Beſchaffenheiten haben (3, a. b. c.), welches dem Verſtande widerſtehet, der nichts von abſoluten Beſchaffenheiten weiſs, ſondern nur Gröſsen und Grade kennt, über und unter die noch immer gröſsere und kleinere denkbar ſind. Dieſe Möglichkeit, ſich die ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materie auch ohne Beimiſchung leerer Zwiſchenräume zu denken, beruhet nun darauf, daſs die Materie nicht aus Körperchen beſtehet, die abſolut und undurchdringlich ſind, und dadurch den Raum erfüllt, ſo daſs, wenn ſie zuſammengedrückt wird, bloſs dieſe Körperchen näher gerückt, und die leeren Zwiſchenräume ausgefüllt werden; ſondern, die Materie erfüllt

Digitized by Google

den Raum durch eine Kraft in allen ihren Theilen, wodurch dieſe ſich einander zurückſtoſsen, und welche ihren Grad hat, der in verſchiedenen Materien verſchieden ſeyn kann. Dieſe Zurückſtoſsungskraft hat mit der Anziehungskraft der Theile nichts gemein. Denn der Grad der letztern hängt von der Menge der Theile (Quantität) der Materie ab. Nun kann die Zurückſtoſſungskraft der Theile der Materie bei verſchiedenen Materien urſprünglich verſchieden ſeyn; folglich in verſchiedenen Verhältniſſen mit der Anziehungskraft ſtehen.

Sind nun, bei einer gleichen Quantität der Materie in zwei verſchiedenen Körpern, in dem einen die Ausdehnungs - oder Zurückſtoſsungskräfte gröſser als in dem andern, ſo iſt der erſtere (weil in beiden die Anziehungskräfte, wegen der Gleichheit der Menge Materie, gleich ſind) lockerer oder weniger dicht, als der andere; denn er kann ſich mehr ausdehnen, und daher die Materie deſſelben einen gröſsern Raum einnehmen, ein gröſseres Volumen ausmachen, und demohngeachtet eben ſo wohl ohne leere Zwiſchenräume ſeyn, als der andere. Der Aether iſt unter allen uns bekannten Materien am wenigſten dicht, folglich muſs die repulſive (zurückſtoſſende) Kraft ſeiner Theile die ſtärkſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien.

Die Platina iſt unter allen uns bekannten Materien am dichteſten, folglich muſs die repulſive Kraft ihrer Theile die ſchwächſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien. Das iſt das einzige Naturgeſetz, das wir bloſs darum, weil es ſich denken läſst, *a priori* annehmen, nur zum Widerſpiel einer Hypotheſe (der leeren Räume und abſolut undurchdringlichen gleichartigen und untheilbaren Körperchen oder Atomen), die ſich allein auf das Vorgeben ſtützt, daſs ſich die ſpecifiſch verſchiedene Dichtigkeit der Materie ſonſt nicht denken laſſe.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 470.

Digitized by Google

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgem. Anmerk. 4. S. 101 — 103.
Cudworthi System. intellect. Cap. I. §. V. ſqq. pag. 8. ſqq.
Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Atomen.

Attraction,

allgemeine Anziehung, *attractio, attraction.* Die Urſache des Phänomens der Körperwelt, da Körper ſich einander nähern, oder, wenn ſie aufgehalten werden, ſich zu nähern ſtreben, da ſie nach der Berührung an einander bleiben, oder doch der Trennung widerſtehen, ohne daſs man eine äuſsere in die Sinne fallende Urſache davon, einen Druck, Stoſs u. d. g gewahr wird. So fällt ein freigelaſſener Körper ſenkrecht auf die Erdfläche nieder, nähert ſich der Maſſe der Erde, oder äuſsert doch, wenn man ihn daran hindert, ſein Beſtreben zu fallen, durch ſein Gewicht, durch Druck auf das, was ihn trägt; ſo flieſsen zwei einander berührende Waſſertropfen in einen zuſammen u. ſ. w, ohne daſs man eine äuſsere Urſache davon bemerkte; die Erfahrung zeigt uns, daſs es geſchehe, belehrt uns aber gar nicht darüber, warum es geſchehe.

2. Die Urſache dieſes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt zwar die urſprüngliche Anziehungskraft der Materie, ſ. Anziehungskraft, die allerdings die Wirkung hervorbringt, daſs ſich die Theile der Materie einander nähern, welche Wirkung die Gravitation heiſst. Allein die Theile der Materie ziehen im Verhältniſſe ihrer Menge, und daher ſtrebt die Materie, ſich in der Richtung der gröſsern Gravitation zu bewegen, oder ſich dem Körper zu nähern, der die meiſte Materie hat, und in der Richtung, welche durch die Einwirkung der anziehenden Kraft aller Theile der ziehenden Körper hervorgebracht wird. Dieſe Urſache jenes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt eine abgeleitete Anziehungskraft, und alſo von jener urſprünglichen darin verſchieden, daſs ſie aus den Kräften aller Theile der Materie zuſammengeſetzt iſt. Sie heiſst die allgemeine Attraction und ihre Wirkung die Schwere. Die allgemeine Attraction wirkt aber nach dem Quadrat der Entfer-

Digitized by Google

nungen der Theile der Materie, aus deren Kräften sie zusammengesetzt ist (s. Anziehungskraft 15.); folglich ist auch die Schwere verschieden, oder es giebt mehrere Schweren. So würde z. B. ein Pfund Blei auf der Sonne weit schwerer seyn als auf der Erde (N. 71.) Diese allgemeine Attraction muss aber, sammt ihrem Gesetz aus Datis der Erfahrung geschlossen werden, das heisst, weder die Richtung, noch die Kraft der allgemeinen Attraction kann man *a priori* wissen, weil wir nicht *a priori* wissen können, wie viel Materie vorhanden ist, auch nicht, wie sie vertheilt ist, in welchen Entfernungen sie von einander liegt, ja selbst die Gröfse der ursprünglichen Anziehungskraft ist uns *a priori* nicht bekannt, wir wissen weiter nichts *a priori*, als dass sie vorhanden ist (N. 104.).

3. Kant unterscheidet sich also dadurch von den übrigen Physikern, dass er unter Attraction wirklich die Ursache der Schweren verstehet; da die übrigen Physiker darunter blos das Phänomen der Schwere selbst verstehen. So sagt z. B. Gravesand (*Phys. elem. mathem. Leid.* 1742. *gr.* 4. *L. I. c.* 5): *Attractionem vocamus vim quamcunque, qua duo corpora ad se invicem tendunt.* Wir nennen jede Kraft, mit der zwei Körper sich einander nähern, die Attraction. Kant aber sagt (N. 104): die allgemeine Attraction ist die Ursache der Schwere. Die übrigen Physiker sagen, die Ursachen der allgemeinen Attraction sind unbekannt; Kant sagt, die Ursache der allgemeinen Attraction ist die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, die ohne solche Kraft gar nicht einmal denkbar ist, ob man wohl diese Kraft, als Grundkraft, nicht weiter erklären kann, s. übrigens Anziehungskraft.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Lehrs. 8. Zus. 2. S. 71. Allgem. Anmerk. 4 S. 104.
Gehler. Phys. Wörterb. Art. Attraction.

Attribute.

S. Eigenschaften.

Aufenthalt

der Begriffe, *domicilium conceptuum.* Kant giebt diesen Namen dem Boden in der Natur, auf welchem die

Digitized by Google

Erfahrungsbegriffe gefetzlich erzeugt werden. Die Erfahrungsbegriffe, oder alle Begriffe, die durch Gegenſtände der Sinne entſpringen, können nehmlich nicht anders entſtehen, als dadurch, daſs irgend ein Sinn von einem Object afficirt wird, worauf ſodann der Verſtand die dadurch entſtandene Anſchauung auf einen Begriff bringt. Iſt nun der Begriff aus einer Geſichtsanſchauung entſtanden, ſo iſt der Aufenthalt dieſes Begriffs auf dem Boden der Erfahrung, nehmlich in den Anſchauungen des Geſichts.

2. Das Entſtehen der Begriffe auf ihrem Boden in der Natur geſchieht nehmlich ſo: es ſind mir z. B. gewiſſe Geſichtsanſchauungen gegeben, ſ. Anſchauung. Wenn ich nun mein Verſtandesvermögen auf dieſe Anſchauungen richte, ſo finde ich, daſs ich eine ganze Menge einzelner Vorſtellungen, die ich durchs Geſicht bekomme, in eine einzige Vorſtellung zuſammen faſſen kann, die ich aber dann nicht mehr ſehe, ſondern denke, und dieſe neue Vorſtellung (des Verſtandes) von Vorſtellungen (des Sinnes) iſt der Begriff, z. B. der eines Menſchen, eines Kindes u. ſ. w.

3. Da nun dieſer Begriff aus Geſichtsanſchauungen bloſs dadurch entſtehen kann, daſs ein ſinnliches Object, d. h. etwas, das ich mir durch den Begriff: Object, als Einheit überhaupt denke, meinen Sinn des Geſichts rührt; ſo hat er ſeinen Aufenthalt in dem Sinne des Geſichts. Solche Begriffe ſind gleichſam immer wechſelnde Fremde, die in dem Verſtande nicht einheimiſch ſind, ob ſie wohl immer auf dem Boden der Erfahrung bleiben (immanent ſind), und nie denſelben verlaſſen (transſcendent werden) dürfen. Dennoch haben ſie, als Fremde, auf dem Boden der Erfahrung nicht zu gebieten, ſchreiben der Natur kein Geſetz vor (wie die reinen Verſtandesbegriffe), ſondern werden geſetzlich erzeugt, oder entſpringen bloſs nach den Geſetzen der Natur. Eben ſo läſst ſich aus den Tönen, die mein Ohr rühren, ein Begriff bilden, der ſeinen Aufenthalt im Sinne des Gehörs hat. (U. XVII.).

Digitized by Google

4. Die Regeln, welche auf Erfahrungsbegriffe gegründet werden, ſind daher auch empiriſch, und gelten nur für diejenige Art der Objecte, von welchen ſie abſtrahirt worden; z. B. daſs die Katze Mäuſe fängt, iſt durch Beobachtung vieler Katzen wahrgenommen worden, und daraus dieſe Regel entſprungen. Alſo iſt eine ſolche Regel zufällig, denn es könnte wohl einmal eine Katze auch ſo organiſirt ſeyn, daſs ſie nicht Mäuſe finge. Dieſe Regel hat alſo eigentlich kein Gebiet, ſie gilt nicht als ein Geſetz für die Katzen, man kann nicht ſagen, die Katze muſs Mäuſe fangen, ſondern bloſs, die Katze fängt Mäuſe, nehmlich gewöhnlich. Die empiriſchen Regeln gründen ſich nicht auf gebietenden Begriffen, ſondern auf ſolchen, die man zuweilen oder oft in der Erfahrung antrifft, ſie haben ihren Aufenthalt auf dem Boden der Erfahrung.

Kant. Crit. der Urtheilskr. Einleit II. S. XVII.

Auffaſſung.

S. Apprehenſion.

Aufgabe.

I.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft. Das Wort Aufgabe iſt von den Mathematikern hergenommen, welche darunter diejenigen Fragen verſtehen, welche auf ihre einfachſte Form gebracht ſind, und dann nur zwei Begriffe haben, von denen der eine ein Zeitwort (*verbum*) iſt, z. B. einen Satz beweiſen. Die Antwort auf eine ſolche Frage heiſst die Auflöſung derſelben, wozu noch der Beweis kömmt, daſs durch die Auflöſung der Frage ein Genüge geſchehen, oder daſs ſie wirklich beantwortet ſei. Die Aufgabe drückt eigentlich nur aus, was zu finden oder zu thun ſei, welches das *Quaeſitum* heiſst; die Mathematiker ſetzen aber auch noch hinzu, woraus es zu finden, oder zu machen ſei, und dieſes nennen ſie die *Data* (Lambert Organon Dianoiol. §. 156. 163.).

Digitized by Google

2. In einer Aufgabe können mehrere andere enthalten seyn, die alle mit aufgelöset werden, wenn diese Aufgabe aufgelöset wird. Wer z. B. diese Aufgabe: einen jeden Satz, dessen Inhalt Wahrheit ist, zu beweisen, auflösen kann, der kann auch die auflösen: beweisen, dass zwei mal zwei vier ist, weil zwei mal zwei ist vier ein Satz, und Wahrheit ist. Eine solche Aufgabe, die mehr andre unter sich enthält, heisst eine allgemeine Aufgabe, die unter ihr enthaltenen hingegen besondere Aufgaben. Allgemeine Aufgaben enthalten aber alle diejenigen unter sich, von deren Begriffen der eine unter dem einen Begriff der allgemeinen Aufgabe enthalten, und der andre mit dem andern Begriff der allgemeinen Aufgabe identisch ist.

3. Kant sagt nun (C. 19): man gewinnt sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Das heisst, wenn man eine grosse Anzahl Aufgaben so unter eine einzige Aufgabe bringen kann, dass sie alle als besondere Aufgaben in dieser einzigen, als ihrer allgemeinen, enthalten sind; so hat man dadurch schon viel gewonnen, dass man nur noch statt der grosen Menge Aufgaben, nur eine einzige aufzulösen hat. Der einfachste Ausdruck der allgemeinen Aufgabe aber heisst ihre Formel. Es ist gut, dass man die allgemeine Aufgabe auch durch eine Formel angiebt, wodurch nun sowohl für den, der die Aufgabe auflösen will, als auch für den, der die Auflösung prüfen will, genau bestimmt wird, ob der Aufgabe ein Genüge geschehen sei.

4. Die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft, das heisst, diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten sind, die die Vernunft, in so fern sie es nur mit der Erkenntnifs *a priori* zu thun hat, entwerfen kann, ist nun in der Formel begriffen:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

d. i. synthetische Urtheile *a priori* begreifen, oder die Möglichkeit des Gegenstandes synthetischer Urtheile *a priori* einsehen. Hier ist synthetische Urtheile *a priori* der eine Begriff, und begreifen der andere Begriff oder das Zeitwort der Aufgabe. Synthe-

Digitized by Google

tiſche Urtheile aber ſind ſolche, deren Prädicat nicht in dem Begriff ſteckt oder das Subject ausmacht; ſo ſteckt das Prädicat Urſach nicht in dem Begriff Veränderung, der das Subject iſt, in dem Urtheil, jede Veränderung muſs ihre Urſache haben, ſ. ſynthetiſche Urtheile (M. I. 21. C. 19. Pr. 41).

5. Wenn man dieſe allgemeinen Aufgaben der reinen Vernunft auflöſet, ſo begreift man dadurch zugleich jeden einzelnen ſynthetiſchen Satz *a priori*, oder ſieht ein, wie er einen wirklichen Gegenſtand haben kann. Bis auf Kant hatte man ſich dieſe allgemeine Aufgabe nicht in die Gedanken kommen laſſen, und das iſt die Urſache des ſchwankenden Zuſtandes, worin ſich die Metaphyſik bis auf ihn befand, ihrer Ungewiſsheit und aller ihrer Widerſprüche. Die Metaphyſik beſtehet nehmlich aus lauter ſolchen ſynthetiſchen Sätzen *a priori*. Man behandelte aber dieſe Sätze auf die nehmliche Weiſe als die analytiſchen, deren Wahrheit ſogleich erhellet, wenn man den Begriff des Subjects entwickelt, und findet, daſs entweder der Begriff des Prädicats darin enthalten iſt, oder das Gegentheil des Prädicats einem im Begriff enthaltenen Merkmale widerſprechen würde. Da nun in den ſynthetiſchen Sätzen das Prädicat nicht in dem Subject zu finden iſt, ſo kann weder Identität noch Widerſpruch zwiſchen den beiden Begriffen des ſynthetiſchen Satzes ſtatt finden. Daher verunglückten die bisherigen Beweiſe in der Metaphyſik, und andre Philoſophen geriethen gar darauf, den Sätzen, welche die Metaphyſiker behaupteten, zu widerſprechen, und das Gegentheil derſelben zu behaupten; andere aber bezweifelten endlich ſogar jede Behauptung, und behaupteten weiter nichts, als daſs alles zweifelhaft ſei, und daſs man nichts als wahr behaupten müſſe.

6. Man muſs aber die beiden Aufgaben:

Ob ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind, und

Wie ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind,

wohl unterſcheiden. Daſs ſie möglich ſind, folgt ja ſchon aus ihrer Wirklichkeit. Was aber wirklich iſt, muſs auch möglich ſeyn. Nun wird ein jeder von

einem Theil der folgenden drei Sätze die unſtreitige Gewiſsheit zugeben, und von einem Theil derſelben wenigſtens eingeſtehen, daſs ſie von vielen als Wahrheit zugeſtanden werden:

a. Zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich.

b. Es iſt einerlei bei jeder Bewegung, ob ich den Körper als in Bewegung und den Raum, worin er ſich bewegt, als in Ruhe, oder ob ich den Raum als in entgegengeſetzter Bewegung und den Körper darin in Ruhe, beides nur mit gleicher Geſchwindigkeit, betrachte.

c. Eine jede Veränderung muſs eine Urſache haben.

Dies ſind alſo drei wirkliche, folglich auch *drei* mögliche Sätze. Niemand aber wird die Prädicate derſelben aus ihren Subjecten entwickeln können; ſie ſind alſo ſynthetiſch. Auch ſind es allgemeine Sätze, und die zugleich Nothwendigkeit ausſagen, folglich ſind ſie *a priori*. Wir haben hier alſo drei ſynthetiſche Sätze *a priori* vor uns, ſie ſind daher auch möglich, und es iſt von ihnen nur die Frage: wie ſind ſie möglich? Iſt dieſe Frage einmal aufgelöſet, ſo muſs auch daraus hervorgehen, unter welchen Bedingungen ſie zu gebrauchen ſind, wie weit ihr Gebrauch reicht, und welches die Grenzen ſind, über die hinaus ſie nicht weiter gebraucht werden können (P. 41.).

7. Dieſe Aufgabe muſs nun aufgelöſet werden können, wenn es eine Metaphyſik geben ſoll, die eigentlich eine Wiſſenſchaft aller der ſynthetiſchen Sätze *a priori* iſt, bei denen die Verbindung zwiſchen Prädicat und Subject ſich auf Begriffen gründet. Ein ſolcher Satz iſt z. B. der in 6, c. Denn wäre die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft, die bloſs aus analytiſchen Sätzen beſtände, ſo behauptete ſie von jedem Begriffe nur das, was in ihm liegt, das wäre aber eine bloſs logiſche Analyſe, und dadurch noch keine Wahrheit gefunden. Dann wäre immer noch nachzuweiſen, wo der Begriff her wäre. Wäre er nur aus der Erfahrung entſprungen, ſo wäre er ein Naturbegriff und phyſiſch, folglich nicht metaphyſiſch, oder etwas, was jenſeits

Digitized by Google

aller Erfahrung liegt, nicht erfahren werden kann. Wäre aber der Begriff *a priori*, so wäre immer noch die Frage: wo ist er her, giebt es auch ein wirkliches Object für diesen Begriff, ist er nicht ein blosses Gedankending, ein blosses Hirngespinst? Die Behauptung: dieser Begriff *a priori* hat ein Object, welches Kant die objective Gültigkeit desselben nennt, ist aber schon wieder ein synthetischer Satz *a priori*. Wir sehen also hieraus, dass obige Aufgabe entweder aufgelöset werden muss, oder dass wenigstens genugthuend bewiesen werden muss, dass alle synthetischen Sätze *a priori* lauter Hirngespinste und Chimären sind. Wer keins von beiden thut, und doch ein System der Metaphysik aufstellt, der errichtet ein Gebäude, das kein Fundament hat, und das früh oder spät, aber gewiss einmal einstürzen muss, wenn der critische Philosoph seine Stützen erschüttert; oder ohne Bild, der hat eine eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Solche Philosophen heissen Dogmatiker. Es giebt zwar noch eine Classe von vermeintlichen Philosophen, nehmlich die sogenannten Popularphilosophen. Das sind diejenigen, welche ihre synthetischen Sätze *a priori* auf die Bestimmung der allgemeinen Menschenvernunft gründen wollen. Sie sagen: dass alle Veränderung eine Ursache haben muss, das lehrt der gesunde Verstand, dafür braucht es keines Beweises, das nimmt der gröste Theil der Menschen für wahr an, und dabei kann man sich beruhigen. Allein der gesunde Verstand heisst dann soviel als ihr eigener Verstand, das heisst, es soll alles darum wahr seyn, weil sie es behaupten; oder soll etwas darum wahr seyn, weil es die meisten Menschen für wahr annehmen, diese Regel wäre sehr misslich, weil es nicht die Menge ist, welche die Wahrheit im rechten Lichte, ohne Täuschung sieht. Kant sagt daher, die allgemeine Menschenvernunft ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruhet, oder dem man nur trauen kann, weil es so heisst, dass man ihm trauen könne, der aber auch nicht mehr Glau-

ben verdient, als das öffentliche Gerücht: „was du auf die Ausſage dieſes Zeugen gründeſt, das kann mich Ungläubigen nicht gewinnen.“ (*Quodcunque oſtendis mihi ſic incredulus odi Horat.*) (P. 42).

8. David Hume griff wirklich den Satz (6, c) an, und bemühete ſich zu zeigen, daſs dieſer Satz der Verknüpfung der Veränderungen mit ihren Urſachen (*Principium cauſalitatis*) ein bloſses Hirngeſpinſt, eine Chimäre ſei. Er glaubte, ob er wohl ſich unſere Aufgabe nicht in ihrer Allgemeinheit dachte, herauszubringen, daſs ein ſolcher Satz, wie der der Cauſalität, gänzlich unmöglich ſei, und hätte ers getroffen, ſo wäre alle Metaphyſik eine bloſs eingebildete Wiſſenſchaft. Hume ſchlieſst nehmlich nach ſeinen Grundſätzen, nach welchen alle unſre Begriffe allein aus der Erfahrung entſpringen, ſo (*Eſſais ſur l' Entend. hum. 7. Eſſ. II. Tom. II. p. m.* 165. Man vergleiche auch den Art. *A priori*): „Jede Idee iſt die Copie einer Impreſſion, oder einer Empfindung, die vorherging; und wo keine Impreſſion iſt, da iſt auch ſicherlich keine Idee. Nun giebt es keine Operation, weder in den Körpern, noch in den Geiſtern, welche an und für ſich allein die geringſte Impreſſion von Kraft, oder nothwendiger Verknüpfung hervorbrächte. Alſo giebt es auch keine, die eine Idee derſelben erzeugte. Nur erſt nach mehrern gleichförmigen Erfahrungen, in denen auf denſelben Gegenſtand immer daſſelbe Ereigniſs erfolgt, fangen wir an, die Ideen der Urſache und Verknüpfung zu faſſen. Die neue Empfindung, die unſere Seele alsdann erhält, iſt nichts anders als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Gegenſtänden, die auf einander folgen; und dieſe Empfindung iſt das Urbild (*l'archetype*) der Idee, nach deren Urſprung wir forſchen. Da dieſe Idee nicht aus einem einzigen Fall, ſondern aus einer Mehrheit ähnlicher Fälle entſteht, ſo muſs ſie das Reſultat des Umſtandes ſeyn, in welchem ſich dieſe Mehrheit der Fälle von der Einheit jedes einzelnen Falles unterſcheidet; nun iſt dieſer Umſtand gerade dieſer gewohnte Uebergang der Einbildungskraft, welcher die Objecte mit einander verknüpft; nur hierin unterſcheiden ſich

Digitized by Google

mehrere Fälle von Einem Falle, mit dem ſie in jedem andern Punct übereinſtimmen. Das erſtemal, als wir ſahen, daſs die Bewegung einer Billardkugel, durch den Stoſs, einer andern Kugel mitgetheilt wurde, war dieſer Fall allen denen, die uns jetzt aufſtoſsen können, vollkommen ähnlich: der ganze Unterſchied beſtehet darin, daſs wir damals das eine Ereigniſs nicht von dem andern ableiten konnten (d. h. nicht ſagen konnten: das eine iſt die Wirkung des andern); da wir dieſes hingegen jetzt, nach einer langen Folge gleichförmiger Erfahrungen, im Stande ſind."

9. Hume leitet alſo die nothwendige Verknüpfung zwiſchen der Wirkung und ihrer Urſache aus der Erfahrung ab, welche aber nie Nothwendigkeit geben kann. Folglich behauptet er damit, daſs dieſe Nothwendigkeit nur eine Scheinnothwendigkeit ſei, und läugnet ſchlechtweg alle ſynthetiſchen Sätze *a priori*. Er ſtellte ſich aber nicht vor, wie weit ſich ſeine Behauptung erſtreckte, und daſs er damit nicht bloſs alle reine Philoſophie zerſtöhre, ſondern auch alle reine Mathematik. Denn die reine Mathematik beſtehet ebenfalls aus lauter ſynthetiſchen Sätzen *a priori*, deren (6, a) einer iſt. Hätte Hume dieſes bedacht, ſo würde er wahrſcheinlich einen andern Weg eingeſchlagen haben, jene Schwierigkeit zu löſen (M. I. 22. C. 19. Pr. 43.).

10. Löſet man nun die Aufgabe: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? ſo zeigt man dadurch zugleich die Möglichkeit aller der Wiſſenſchaften, die bloſs ſynthetiſche Sätze *a priori* enthalten, nehmlich die der reinen Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft; zu der erſtern gehört z. B. der Satz (6, a), zu der andern, der Satz (6, b). Mit der Auflöſung unſrer allgemeinen Aufgabe ſind folglich auch die beſondern aufgelöſet:

a. Wie iſt reine Mathematik möglich?

b. Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

Digitized by Google

Unter der reinen Mathematik wird nehmlich die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* aus der Conſtruction der Begriffe verſtanden (ſ. Acroamatiſch 1.). Die reine Naturwiſſenſchaft iſt die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* der Natur. Dieſe Wiſſenſchaften ſind möglich, denn ſie ſind wirklich vorhanden, und es läſst ſich alſo fragen, wie ſie möglich ſind. Beide haben das beſondere, daſs ſie die Wirklichkeit ihrer Behauptungen durch ſinnliche Darſtellung vermittelſt der Einbildungskraft (Conſtrucion in derſelben) nachweiſen können. Denn die Wahrheit des mathematiſchen Satzes, daſs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt, ſehen wir mit Ueberzeugung ein, wenn wir uns in Gedanken zwei Puncte vorſtellen, und uns zwiſchen beiden Puncten mehr als Eine gerade Linie vorzuſtellen bemühet ſind. Die reine Naturwiſſenſchaft möchte vielleicht mancher für keine wirkliche Wiſſenſchaft halten, allein auſserdem daſs ſie Kant ſchon aufgeſtellt hat (Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, von Immanuel Kant. Riga 1786. 8), daſs ſie Gren auch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre ſchon von der empiriſchen Phyſik abgeſondert hat (Grundriſs der Naturlehre in ſeinen mathematiſchen und chemiſchen Theilen, neu bearbeitet von Fr. Albr. Carl Gren. Halle 1793. 8. I. Th. S. 21 — 252), darf man nur die verſchiedenen Sätze nachſehen, die im Anfange der eigentlichen Phyſik, die ſich auf Erfahrung gründet, vorkommen, ſo wird man ſich überzeugen, daſs dieſe Sätze zuſammen eine Wiſſenſchaft ausmachen, die nicht zur empiriſchen oder Erfahrungsphyſik gehört, da ſie ſich nicht auf Erfahrung gründen. Solche Sätze ſind z. B. die drei Geſetze der Mechanik, oder desjenigen Theils der reinen Naturwiſſenſchaft, in dem unterſucht wird, was daraus entſtehet, wenn Materie, die in Bewegung iſt, durch ihre eigene bewegende Kraft, auf eine andre wirkt. Dieſe drei Geſetze der Mechanik ſind:

a. das Geſetz der Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie: Bei aller Veränderung, die die Materie leiden mag, bleibt dennoch die Menge der-

ſelben im Ganzen dieſelbe, ſie wird weder vermehrt, noch vermindert (N. 116.);

b. das Geſetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie (aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung in Ruhe, und wenn ſie in Bewegung iſt, in eine gröſsere oder geringere Bewegung, oder aus einer Richtung in die andere) hat eine äuſsere Urſache, d. i. eine ſolche, die nicht in einem innern Sinn (in unſern Gedanken und unſerm Willen) zu ſuchen iſt, ſondern in einer Materie liegen muſs (N. 119);

c. das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Stöſst nehmlich ein Körper einen andern, ſo leidet er von dem letztern denſelben Stoſs, mit dem er dieſen ſtöſst (N. 121.).

Dieſe Sätze, ſo wie der (6, b.) können nicht aus der Erfahrung entſpringen, weil ſie allgemein und nothwendig ſind (ſ. *a priori*), ſondern machen mit noch einer Anzahl anderer zuſammen eine eigene Wiſſenſchaft aus, welche eben reine oder rationale Naturwiſſenſchaft (*Phyſica pura ſ. rationalis*) heiſst, und die aller empiriſchen oder Erfahrungsphyſik zum Grunde liegt (C. 20*)). Wir ſehen alſo hieraus, daſs reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft möglich ſind, nur nicht wie ſie möglich ſind. Ob aber die Metaphyſik, die auch aus ſynthetiſchen Sätzen *a priori* beſtehen müſste (7), möglich ſei, das ſcheint zweifelhaft zu ſeyn, nach dem, was Hume darüber geſagt hat, und nach dem ſchlechten Fortgang zu urtheilen, den ſie ſeit mehreren tauſend Jahren gemacht hat. Denn in der Mathematik kann man einen Euclid aufzeigen, und dem, der nach der Möglichkeit der reinen Mathematik fragt, antworten: hier iſt ſie vorhanden, und folglich muſs ſie möglich ſeyn. Aber in der Metaphyſik kann man kein einziges Buch der Art aufweiſen, und ſagen: hier findet man etwas unumſtöſslich bewieſen, was kein Menſch aus der Erfahrung wiſſen kann, und nun kein Menſch mehr läugnen oder auch nur bezweifeln wird, z. B. daſs ein Gott iſt, u. ſ. w. (Pr. 33.).

Digitized by Google

11. Allein wenn es auch bisher noch keine feststehende Metaphysik gegeben hat, so ist es doch nicht zu läugnen, dass es metaphysische Sätze in der menschlichen Vernunft giebt, z. B. die Fragen nach der Freiheit des Willens, dem Daseyn Gottes, und der Unsterblichkeit der Seele. Diese Fragen sind von der Art, dass die Erfahrung sie nicht beantworten kann, die also wo anders her, als aus der Erfahrung ihre Auflösung erwarten. Man kann daher fragen: wie kömmt die Vernunft auf diese Fragen? und wie sind sie zu beantworten? Wir sehen daraus, dass in einer jeden Vernunft eine natürliche Metaphysik *(metaphysica naturalis)* liegt, das heisst eben, dass die Vernunft, wenn man auch alle Metaphysik aufgeben wollte, sich dennoch mit ihren obigen Fragen nicht abweisen lässt. Und so entsteht daher wieder die besondere Aufgabe:

Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?

d. i. wie entspringen obige Fragen aus der Vernunft eines jeden Menschen (M. I. 24, C. 21. Pr. 47.)?

12. Nun finden sich aber in jener natürlichen Metaphysik auch Widersprüche; denn der Eine behauptet, es giebt eine Freiheit des Willens, einen Gott, und eine Fortdauer nach dem Tode, der Andere läugnet alles dieses. Bei dieser Ungewissheit und diesen Widersprüchen dringt die Vernunft auf Entscheidung und Auflösung dieser Widersprüche, und es muss folglich entschieden werden können, ob man den Forderungen der Vernunft hierin Gnüge leisten könne oder nicht, und im letztern Falle, warum dieses nicht möglich sei. Diese Untersuchung würde folglich unsre Vernunftkenntnisse entweder erweitern, oder der Vernunft in Ansehung ihrer Wissbegierde Grenzen setzen, und folglich, auf eine oder die andere Art, eine wissenschaftliche Metaphysik liefern, von der also ebenfalls die besondere Aufgabe ist:

Wie ist die Metaphysik als Wissenschaft möglich? (M. I. 25. C. 22.)

Digitized by Google

13. Wenn wir alſo das Vermögen unſrer Vernunft unterſuchen, und nachforſchen, wie ſie auf obige Fragen kömmt, und ob ſie im Stande ſei, ſie zu beantworten, oder nicht, ſo muſs nothwendig eine Wiſſenſchaft daraus entſtehen, welche Metaphyſik heiſst; und die Frage: wie iſt ſie möglich? wird mit unſrer allgemeinen Aufgabe zugleich mit aufgelöſet. Gebraucht man aber die Vernunft, wie bisher, in Anſehung dieſer Fragen, ohne alle Prüfung ihres Vermögens und ihrer Grenzen, ſo bleibt ſie in ewigem Streite mit ſich ſelbſt, und es entſpringen daraus entweder partheiiſche und einſeitige Behauptungen, ohne Fundament, oder eine gefährliche Zweifelſucht (Scepticismus), weil man jenen einſeitigen Behauptungen, die ſich auf keine Prüfung des Vernunftvermögens gründen (und daher der Dogmatismus heiſsen), eben ſo ſcheinbare entgegenſetzen kann, und daher endlich nicht weiſs, woran man ſich halten ſoll, folglich in eine unvermeidliche Zweifelſucht fallen muſs (M. l. 26. C. 22).

14. Es iſt ſchon *a priori* einzuſehen, daſs die wiſſenſchaftliche Metaphyſik nicht von groſser Weitläuftigkeit ſeyn kann, weil die Vernunft es bloſs mit ſich ſelbſt zu thun hat. Beträfe dieſe Wiſſenſchaft die Natur, ſo müſste ſie ſo weitläuftig ſeyn, als die Natur ſelbſt unerſchöpflich iſt. Allein die Vernunft iſt nur ein einzelnes Vermögen, deren Fragen über ſich ſelbſt und das, was ſie *a priori* fragt, nebſt der Beantwortung derſelben begrenzt und nicht von groſsem Umfang ſeyn können. Es muſs ohne groſse Weitläuftigkeit können unterſucht werden:

a. wie weit ihr Vermögen in Anſehung der Erfahrung reicht;

b. wie groſs ihr Umfang iſt;

c. welches ihre Grenzen ſind, oder wie weit ſie über alle Erfahrung hinaus reicht, um Erkenntniſſe hervorzubringen (M. 127. C. 23.).

15. Das iſt es, was nun Kant in der Critik der Vernunft hat leiſten wollen, und was alles mit der

Digitized by Google

Auflöfung der Aufgabe: wie find fynthetifche Sätze *a priori* möglich? und der darin enthaltenen 4 Fragen:

1. Wie ift reine Mathematik möglich?
2. Wie ift reine Naturwiffenfchaft möglich?
3. Wie ift Metaphyfik überhaupt möglich?
4. Wie ift Metaphyfik als Wiffenfchaft möglich?

geleiftet wird. Um ihm aber zu folgen, und ihn wenigftens zu verftehen, mufs man

a. thun, als wäre noch gar keine Metaphyfik vorhanden, wie es fich denn auch wirklich fo verhält, und als müfste alfo alles von vorn unterfucht werden. Man mufs fich folglich nicht durch die Verfuche der Philofophen vor Kant irren laffen; fondern, ohne Anfangs mit ihm zu ftreiten, ganz nüchtern ihm folgen, feine Beweife prüfen, und fich bemühen, bei dem Sinne feiner Worte zu bleiben;

b. fich nicht abfchrecken laffen, wenn auch zuweilen die Gegenftände die Unterfuchung fchwierig machen, und es fchwer hält, fich anfänglich alles lichtvoll zu denken; oder wenn auch diefe oder jene Behauptung einer bisherigen Vorftellung zuwider laufen, oder der Vernunft zu widerftehen fcheinen follte (M. I. 28. C. 23.).

II.

16. Practifche Aufgabe der reinen Vernunft. Hierunter verfteht Kant diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten find, die die Vernunft, in fo fern fie es mit der Willensbeftimmung *a priori* zu thun hat, aufgeben kann. Nach den Grundfätzen der critifchen Philofophie kann nehmlich der Wille nicht etwa blofs dadurch zum Wollen beftimmt werden, dafs ich von irgend einem Gegenftande, nach deffen Befitz und Genufs ich trachten könnte, einfehe, es dient zu meinem Wohl; denn alsdann wäre weder meine Gefinnung, aus der mein Streben darnach entfpränge, noch mein Streben felbft moralifch, fondern blofs egoiftifch. Denn, gefetzt, ich nähme

auch dabei auf die Wohlfahrt meiner Nebenmenſchen Rückſicht, ſo wäre doch nicht dieſe, ſondern meine eigene Wohlfahrt, mein letzter Zweck, und ich thäte Andern nur wohl um mein ſelbſt willen, welches nicht moraliſch ſondern egoiſtiſch wäre. Die für Andere noch ſo wohlthätige Handlung würde ſogleich aufhören, und unterbleiben, wenn ſie mit meinem Wohl in keinem Zuſammenhange weiter ſtände, oder demſelben wohl gar zuwider wäre. Sollte aber die Wohlfahrt andrer der letzte Zweck meiner Thätigkeit ſeyn, ſo wäre immer die Frage warum? Warum ſind Andere beſſer als ich, warum ſoll ich ihrer Wohlfahrt die meinige nachſetzen? Nennt man das aber edel und tugendhaft geſinnt ſeyn, ſo fragt ſichs: wenn bin ich tugendhaft? Du magſt nun hierauf antworten, wenn du deine Wohlfahrt, oder wenn du Andrer Wohlfahrt beförderſt, ſo ſind wir in beiden Fällen wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen, denn im erſten Fall handelſt du egoiſtiſch oder ſelbſtſüchtig, und im andern frage ich: warum biſt du thöricht genug, Andrer Wohlfahrt die deinige aufzuopfern?

17. Nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie iſt es nun zwar das Sittengeſetz, durch welches die Vernunft den Willen, aber ganz rein *a priori*, zum wollen beſtimmt, das heiſst, nach welchem ſich die Vernunft unabhängig von allem Einfluſs der Erfahrung durch den Willen äuſsert. Dieſes Sittengeſetz wird nehmlich nicht irgend wozu, ſondern um ſein ſelbſt willen erfüllt, und beſteht in der Allgemeinheit und (moraliſchen) Nothwendigkeit derjenigen Sätze, die den Willen beſtimmen (der Maximen). Die Allgemeinheit einer ſolchen Maxime beſtehet aber darin, daſs ſie Willensbeſtimmung eines jeden Willens ſeyn ſoll, und die moraliſche Nothwendigkeit darin, daſs das Gegentheil derſelben, als Grundſatz der Willensbeſtimmung eines jeden Willens, entweder nicht denkbar iſt, oder doch nicht gewollt werden kann. Wenn wir das Sittengeſetz übertreten, ſo machen wir nur jedesmal eine Ausnahme für uns, und können weder wollen, noch ſogar es uns jedesmal als möglich denken, daſs alle Menſchen ſo handeln ſollen.

Digitized by Google

18. Allein wenn wir auch das Sittengeſetz auf das vollkommenſte und bloſs um deſſelben willen erfüllten, ſo wäre dennoch unſer vernünftiger Wille noch nicht befriedigt. Denn wir ſind bedürftige Weſen, die nicht von ſich ſelbſt abhängen, und daher Wünſche haben, deren Befriedigung nicht bei ihnen ſelbſt ſtehet. Stünde es in unſrer Gewalt, unſre Wünſche zu erfüllen, ſo fragt ſichs: wann würden wir ſie erfüllen, vorausgeſetzt daſs wir immer vollkommen ſittlich gut geſinnt wären und handelten? Antwort: wir würden nichts anders wollen, als was dieſer vollkommenſten Sittlichkeit nach zur Befriedigung unſrer Bedürfniſſe erlaubt wäre; es wollen, und den Willen unbefriedigt laſſen, wäre aber ein Widerſpruch. Daraus folgt, daſs wir neben dem Sittengeſetze noch eine andre Willensbeſtimmung haben, die uns unſre Natur auflegt, die wir zwar dem Sittengeſetze nachſetzen, aber nicht ganz aufgeben können, nehmlich die Befriedigung unſrer Bedürfniſſe und daraus entſpringenden Wünſche. Die vollkommenſte Erfüllung des Sittengeſetzes von bedürftigen Weſen heiſst Tugend, und die vollkommenſte Befriedigung ihrer dem Sittengeſetze nicht zuwiderlaufenden Wünſche heiſst Glückſeligkeit. Tugend und Glückſeligkeit ſind alſo zuſammen der letzte Zweck des Willens eines bedürftigen Weſens, folglich das höchſte Gut des Menſchen, d. i. dasjenige, wonach zu trachten, ihm ſeine Vernunft aufgiebt. Die (allgemeine) practiſche Aufgabe der reinen Vernunft, die alle beſondern practiſchen Aufgaben in ſich ſchlieſst, iſt:

ſtrebe nach dem höchſten Gut.

(Pr. 225.)

19. Anmerk. Die beiden Aufgaben, die wir jetzt betrachtet haben, entſpringen alſo zwar aus einerlei Vermögen, nehmlich aus der Vernunft, in ſo fern ſie unabhängig von aller Erfahrung Erkenntniſs hervorbringt, oder den Willen beſtimmt; allein ſie ſind in ſo fern von einander unabhängig, daſs die erſte bloſs das Erkennen *a priori*, die andere das Wollen *a priori* betrifft. Nun iſt die Verknüpfung der beiden Elemente des höchſten Guts, Tugend und

Digitized by Google

Glückſeligkeit, ſynthetiſch, auch kann ich dieſe Verknüpfung nicht durch mich ſelbſt hervorbringen, daher entſtehen wieder über dieſe Aufgabe die ſpeculativen Fragen: ob es möglich iſt? und, wie es möglich iſt? welches eigentlich Aufgaben der reinen ſpeculativen Vernunft ſind, die aber aus dem Schooſse der practiſchen Vernunft entſpringen, nur aus *Datis* der practiſchen Vernunft aufgelöſet werden können, und daher zur Critik der practiſchen Vernunft gehören, ſ. übrigens Gut, höchſtes.

Kant. Crit. der reinen Vern. Einl. VI. S. 19—24.
Deſſ. Prolegom §. 4. S. 33. §. 5. S 41—43.
Deſſ. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ. 3. Hauptſt. Lehrſ. 2. 3. 4. S. 116. 119. 121.
Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. V. S. 225.
Lambert. Organon. Dianoiol. §. 156. 163.

Aufklärung.

Die Befreiung von Vorurtheilen (U. 158.). Das iſt die objective Bedeutung des Worts. Ein Vorurtheil iſt nehmlich der Hang, ſich mit ſeiner Vernunft leidend zu verhalten, oder das Urtheil Andrer zu ſeinem Urtheil zu machen. Dann urtheilt etwas anders vorher, ehe die Vernunft ſelbſt urtheilt, und das darauf folgende Urtheil der Vernunft iſt dann nicht ihr eigenes, ſondern dieſes fremde Urtheil, das ihr ein Andrer vorſchreibt, und ihr daher gleichſam ein Geſetz aufdringt, wie ſie urtheilen ſoll. Die Befreiung der Vernunft von dieſem Hang, in ihrem Urtheilen ſo zu verfahren, oder einem fremden Geſetz zu folgen, heiſst die Aufklärung.

2. Die Aufklärung iſt zwar in Theſi leicht, das heiſst, wenn man die Befreiung an und für ſich ſelbſt betrachtet, ohne auf das zu ſehen, was ſie vorausſetzt, ſo iſt nichts leichter, als daſs die Vernunft ſich ſelbſt das Geſetz gebe, und ſich daſſelbe von nichts anderm aufdringen laſſe, ſich kein Urtheil vorſchreiben laſſe, ſondern ſelbſt aus eigner Einſicht urtheile, ſo lange ſie innerhalb ihren Schranken bleibt, und nicht wiſſen will,

Digitized by Google

was ſie nicht wiſſen kann. Aber in Hypotheſi iſt die Aufklärung eine ſchwere und langſam auszuführende Sache, d. h. wenn man auf die Bedingungen ſieht, unter welchen die Aufklärung allein möglich iſt. Denn

a. es iſt kaum zu verhüten, daſs die Vernunft nicht immer darnach ſtreben ſollte, Dinge zu erfahren, die ſie nicht wiſſen kann, z. B. wie es jenſeit des Grabes mit den Menſchen ausſehen mag, oder auch in der Geiſterwelt;

b. es wird auch nie an Menſchen fehlen, die mit viel Zuverſicht verſprechen, daſs ſie die Wiſsbegierde der Vernunft befriedigen wollen.

Es muſs folglich nothwendig ſchwer ſeyn, die Vernunft dahin zu bringen, oder ſie dabei zu erhalten, daſs ſie innerhalb ihrer Grenzen bleibe, und ſich keine Erkenntniſs des Ueberſinnlichen aufſchwatzen laſſe. Dies Negative in der Denkungsart zu erhalten, und öffentlich zu äuſsern, nehmlich nicht über die Grenzen des Wiſſens hinausgehen zu wollen, und ſich nicht vorurtheilen zu laſſen, macht die eigentliche Aufklärung aus, und iſt ſehr ſchwer (U. 158.*).

3. Der Name Aufklärung drückt wörtlich das Bemühen aus, etwas klar zu machen; er iſt daher ſehr ſchicklich gewählt, denn alle Befreiung vom Hang, ſich mit ſeiner Vernunft leidend zu verhalten, hängt davon ab, daſs man ſie immer in Thätigkeit erhalte, ſich jede Erkenntniſs von einem Gegenſtande klar zu machen, in ſich alles aufzuklären.

4. Dasjenige Vorurtheil, das ſogar den weſentlichen Geſetzen des Verſtandes zuwider iſt, d. i. der Aberglaube (ſ. Aberglaube) heiſst vorzugsweiſe (*in ſenſu eminenti*) ein Vorurtheil. In dieſem Sinne kann man auch ſagen: die Aufklärung iſt die Befreiung vom Aberglauben. Denn der Aberglaube verſetzt in Blindheit, weil wider die Geſetze des Verſtandes erkennen, ganz im Finſtern tappen heiſst. Ja der Aberglaube fordert ſogar Blindheit zur Obliegenheit, indem er verlangt, daſs wir die Vernunft unterwerfen ſollen. Das heiſst, der Aberglaube macht das Bedürfniſs von etwas anderm, als unſrer Vernunft, geleitet zu werden, alſo ſich mit ſeiner

Vernunft leidend (paſſiv) zu verhalten, vorzüglich kenntlich. Und die Befreiung von dieſem Bedürfniſſe heiſst eben Aufklärung. Nun betrifft aber aller Aberglaube eigentlich das Ueberſinnliche und unſern Zuſammenhang mit demſelben, und in dieſem Sinne beſtehet die wahre Aufklärung darin, daſs man die Mittel zur moraliſchen Geſinnung nicht ſtatt der Geſinnung ſelbſt gelten laſſe, und moraliſch feſt daran halte, daſs man nur durch die letztere allein Gott unmittelbar wohlgefalle (R. 275.).

5. Und ſo iſt Aufklärung, im ſubjectiven Sinn des Worts, die Maxime, jederzeit ſelbſt zu denken. Wer nehmlich die Regel hat, jederzeit ſelbſt zu denken, d. i. den oberſten Probierſtein der Wahrheit nie in etwas anderm, als in ſich ſelbſt, nehmlich in ſeiner eigenen Vernunft zu ſuchen, der iſt aufgeklärt, dem fehlt es nicht an Aufklärung. Ein aufgeklärter Mann iſt alſo nicht derjenige, der eine Menge von Kenntniſſen beſitzt, oder ſehr gelehrt iſt, viel gelernt hat. Denn wenn dieſer alle ſeine Kenntniſſe nur in ſeinem Gedächtniſſe auffammelt, und nie ſelbſt darüber gedacht, ſondern ſie vielmehr auf Autorität angenommen hat, ſo iſt er voll Vorurtheile, und vielleicht voll Aberglauben, und folglich fehlt es ihm gänzlich an Aufklärung. Die Aufklärung beſtehet nicht in dem, was man durch das Erkenntniſsvermögen aufgeſammelt hat, ſondern in der Art, wie man das Erkenntniſsvermögen überhaupt gebraucht, daſs man nehmlich den negativen Grundſatz hat, ſich nicht von andern ſo vordenken zu laſſen, daſs man ihnen bloſs nachbete, ſondern daſs man ſelbſt denke (M. 1786. 329).

6. Die Probe, ob man über etwas aufgeklärt ſei, beſtehet darin, daſs man ſich ſelbſt frage, ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundſatze ſeines Vernunftgebrauchs zu machen? z. B. wer, unbekümmert um den moraliſchen Werth ſeiner Geſinnungen und ſeines Lebens, glaubt, er werde Gott ſchon dadurch wohlgefällig, daſs er an Chriſtum und ſein Verdienſt glaube, das h. Abendmal ge-

Digitized by Google

niefse und fleifsig bete; der frage fich nur, wenn er wiffen will, ob er hierin gehörig aufgeklärt fei, warum er das annehme? Gefetzt er fände, dafs er es deswegen annehme, weil er es von Kindheit an fo geglaubt, immer fo gehört, und dafs er feine Fehltritte vor Gott dadurch gut zu machen denke; fo frage er fich nur: ob er auch nach folchen Gründen jederzeit, z. B. auch in feinem Gewerbe, verfahren könne, ob auch da und überall das immer anzunehmen fei, was er von Kindheit an geglaubt und immer fo gehört, und dafs er feine Fehler in feiner Arbeit wodurch anders gut zu machen denke, als durch wirkliche Verbeffernng der Arbeit? fo wird er gleich gewahr werden, dafs er im Aberglauben fteckt, weil fein Grund nicht allenthalben anzuwenden ift. Gefetzt ferner, es bilde fich Jemand ein, er fühle in fich den Gnadenbeiftand Gottes zum Guten; fo würde hieraus folgen, dafs man das Gefühl der Vernunft, die es unmöglich findet, den übernatürlichen Beiftand Gottes zu erkennen, vorziehen müffe. Ein folcher Menfch frage fich alfo nun felbft: ob er wohl in allen Fällen, z. B. auch in feinen Nahrungsgefchäften, nicht weiter der Vernunft oder feinem Verftande und feinem Nachdenken, fondern feinem Gefühle folgen wolle? fo wird er das gewifs nicht können, und gewahr werden, zumal wenn in fchwierigen Fällen feiner Nahrungsgefchäfte er weder aus noch ein wiffen follte, dafs fein Gnadengefühl lauter Schwärmerei ift. Man braucht alfo hier nicht grofse theologifche oder philofophifche, Kenntniffe, um jene Meinungen von Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen aus Gründen zu widerlegen, welche von diefen Gegenftänden felbft hergenommen oder objectiv find, fondern jene Probe wird uns fchon zurecht weifen können. Sich diefer Probe bedienen, heifst aber, fich feiner eigenen Vernunft bedienen, oder die Handlungsregel haben, fie in allem feinen Denken und Thun wirkfam zu erhalten. Wer fich alfo diefer Probe bedient, der hat den Willen, fich aufzuklären, und wer bei diefer Probe findet, dafs feine Gründe, warum er etwas annimmt, und die Regeln die daraus folgen, ihm als allgemeine vernünftige Grundfätze dienen können, der ift wirklich aufgeklärt, gefetzt, dafs es ihm auch an vielen Kenntniffen mangelt.

Digitized by Google

7. In einzelnen Subjecten Aufklärung durch Erziehung zu gründen, ist leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu der Ueberlegung zu gewöhnen, ob ihre Gründe, oder daraus fliessenden Regeln, allgemeine Grundsätze ihres Vernunftgebrauchs werden können. Ein ganzes Zeitalter, oder alle Menschen einer Zeit aufklären, ist sehr langwierig und schwer, denn es finden sich viele äussere Hinderniſſe, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren. So kann die Landesreligion der Aufklärung entgegen seyn, und die bürgerliche Aufrechthaltung derselben sie verbieten, z. B. durch Inquisition; auch müssen Eltern selbst aufgeklärt seyn, deren Kinder aufgeklärt werden sollen, weil das Ansehen der Eltern sonst ein grosses Hinderniſs der Aufklärung ist, und viele Vorurtheile aus dieser Quelle ihren Ursprung nehmen.

8. Kant hat eine eigene Abhandlung über die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung, geschrieben (B. Monatsschrift. IV. B. 6. St.), deren Hauptmomente ich hier angeben will.

I. Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben Mangel der Entschliessung und des Muths ist. Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen (d. i. selbst zu denken), ist die Maxime der Aufklärung.

II. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum viele Menschen gern Zeitlebens unmündig bleiben, nachdem sie die Natur schon längst für mündig erklärt hat.

III. Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Gewohnheit gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

IV. Dass aber ein Publikum sich aufkläre, ist eher möglich; ja, wenn man ihm nur Freiheit lässt, unausbleiblich. Denn es werden sich immer einige Selbstdenkende finden, welche die Maxime selbst zu denken

um sich her verbreiten. Aber ein Publikum kann nur langsam zur Aufklärung gelangen, weil, wenn es einmal unter das Joch der Unmündigkeit gebracht ist, es hernach selbst diejenigen, die es befreien wollen, zwingt, dieses Joch zu tragen.

V. Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit, von seiner Vernunft in allen Stükken öffentlichen Gebrauch zu machen. Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei seyn, der Privatgebrauch aber darf öfters sehr enge eingeschränkt seyn. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft ist der, den Jemand als Gelehrter von ihr vor der ganzen Lesewelt macht; der Privatgebrauch derselben ist der, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten von ihr machen darf.

VI. Wollte aber eine Gesellschaft sich eidlich unter einander verpflichten, in gewissen Dingen bei einer einmal festgesetzten Einsicht und Ueberzeugung zu bleiben, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und das unter ihnen stehende Volk zu führen; so ist ein solcher Vertrag null und nichtig. Denn er wäre geschlossen, um auf immer alle weitere Aufklärung in diesen Dingen vom Menschengeschlecht abzuhalten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung im Fortschreiten bestehet. So etwas kann ein Volk nicht über sich selbst festsetzen, und also auch kein Monarch seinem Volke als Gesetz vorschreiben.

VII. Wir leben jetzt in keinem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Noch fehlt sehr viel daran, dass sich die Menschen ihres eigenen Verstandes, ohne Leitung eines Andern (Symbole) in Religionssachen bedienen könnten.

VIII. Ein Fürst (wie Friedrich), der erklärt, dass er es für Pflicht halte, und nicht als Toleranz ansehe, dem Menschen in Religionsdingen nichts vorzuschreiben, verdient als ein solcher gepriesen zu werden, der, wenigstens von Seiten der Regierung, die Menschen für mündig erklärte.

Digitized by Google

IX. Der Hauptpunct der Aufklärung iſt aber vorzüglich die Religion, aber auch in Anſehung der Geſetzgebung hat es keine Gefahr, wenn die Regierung den Unterthanen erlaubt, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch in Rückſicht derſelben zu machen.

X. Ein gröſserer Grad bürgerlicher Freiheit ſcheint der Freiheit des Geiſtes des Volks vortheilhaft, und ſetzt ihr doch unüberſteigliche Schranken. Denn wenn die Regierung zu ohnmächtig iſt, um das Volk in Schranken zu halten, ſo muſs ſie die Aufklärung hindern; iſt ſie aber mächtig genug, und darf ſie ſich vor dem Volke nicht fürchten, ſo darf ſich auch die Freiheit des Geiſtes ausbreiten. Wenn die Natur den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, ſo wirkt es auch auf die Sinnesart des Volks, dieſes wird nach und nach der Freiheit zu handeln würdiger, und endlich wirkt es ſogar auf die Grundſätze der Regierung, die es dann zuträglicher findet, den Menſchen, der nun mehr als Maſchine iſt, ſeiner Würde gemäſs zu behandeln.

Kant. Crit. Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 158 f.
Deſſ. Reli. innerh. der Grenz. IV. Stück. II. Th. §. 3. S. 275.
Deſſ. Abh. Was heiſst: ſich im Denken orientiren, in der Berlin. Monatsſchr. 1786. S. 329 *)
Deſſ. Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung? Berlin. Monatsſchr. IV. B. 6. St.

Auflöſung.

Solution, *ſolutio, diſſolution.* Dieſen Namen führet der chemiſche Einfluſs der ruhenden Materien auf einander, ſo fern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat. (N. 95.). So wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaſſer aufgelöſet, d. h. das Silber verbindet ſich mit dem ſalpeterhalbſauern Gas aus der Salpeterſäure, wodurch die Verbindung der Theile des Silbers aufgehoben wird, und eine Trennung derſelben entſteht, welches eben die chemiſche

Wirkung des Scheidewaſſers auf das Silber iſt, und Auflöſung heiſst.

2. Da hierbei der vorige Zuſammenhang der Theile getrennt werden, und alſo ein Körper in die Zwiſchenräume des andern eindringen muſs, welches einen flüſſigen Zuſtand des eindringenden Körpers vorausſetzt, ſo muſs bei jeder Auflöſung wenigſtens der eine Körper flüſſig ſeyn. Daher der chemiſche Grundſatz: *corpora non agunt, niſi fluida*, die Körper wirken nicht chemiſch auf einander, wenn ſie nicht flüſſig ſind (Gehler phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung).

3. Wenn alle und jede Theile zweier ſpecifiſch verſchiedenen Materien in derſelben Proportion wie die Ganzen mit einander vereinigt werden, ſo iſt die Auflöſung abſolut vollkommen, oder vollſtändig, und kann auch die chemiſche Durchdringung genannt werden. Aus dergleichen abſoluten Auflöſungen entſtehen durchſichtige Körper, z. B. das Glas aus einer abſoluten Auflöſung der Erden durch Alkalien auf dem trockenen Wege, d. i. durch Schmelzung, wo einer oder beide Körper erſt durch Feuer flüſſig gemacht werden (N. 95).

4. Alle Auflöſungen ſind Wirkungen der Anziehung zwiſchen den Theilen der Körper, Wirkungen der Attraction bei der Berührung, folglich nimmt die Kraft der Auflöſung mit der vermehrten Summe der Berührungspuncte in den Oberflächen der aufgelöſten Theilchen der Materie zu ſ. Anziehungskraft. Wenn Auflöſung erfolgen ſoll, ſo muſs die Anziehung zwiſchen den Theilen verſchiedener Körper ſtärker ſeyn, als der Zuſammenhang der Theile jedes Körpers unter ſich, und die repulſiven Kräfte der Theile beider Materien gegen einander, zuſammengenommen ſind.

5. Ob die auflöſenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen ſind, eine vollſtändige Auflöſung zu bewirken vermögen, mag aber unausgemacht bleiben, weil das in die empiriſche Chemie gehört. Es fragt ſich hier nur, ob eine ſolche abſolute Auflöſung auch nur denkbar ſei. Nun iſt offenbar, daſs, ſo lange die Theile einer aufgelöſeten Materie noch Klümpchen (*moleculae* ſ. Atomen)

Digitized by Google

ſind, die Auflöſung derſelben nicht minder möglich ſei, als die Auflöſung der gröſsern Theile war. Ja, die Auflöſung muſs wirklich ſo lange fortgehen, wenn die auflöſende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da iſt, der nicht aus dem Auflöſungsmittel (ſ. Auflöſungsmittel) und der aufzulöſenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen ſtehen, zuſammengeſetzt wäre. Weil es alſo in ſolchem Falle keinen Theil von dem Volumen der Auflöſung geben kann, der nicht auch einen Theil des Auflöſungsmittels enthielte, ſo muſs dieſes, als ein ununterbrochen zuſammenhängendes Ganzes (Continuum) das Volumen ganz erfüllen. Eben ſo, weil es keinen Theil eben deſſelben Volumens der Auflöſung geben kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöſeten Materie enthielte, ſo muſs dieſes auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Miſchung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derſelben ganz einen und denſelben Raum erfüllen, ſo durchdringen ſie einander. Alſo würde eine vollkommen chemiſche Auflöſung eine (chemiſche) Durchdringung der Materien ſeyn, welche dennoch von der mechaniſchen gänzlich unterſchieden wäre. Bei der mechaniſchen Durchdringung wird nehmlich gedacht, daſs bei der gröſsern Annäherung bewegter Materien die repulſive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiege, ſo daſs ſie die Ausdehnung der einen oder beider auf nichts bringen könne. Bei der chemiſchen Durchdringung hingegen bleibt die Ausdehnung, nur daſs die Materien nicht auſser einander, ſondern in einander einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäſsen Raum einnehmen. Man nennt dieſes die Intusſuſception der Materien. Gegen die Möglichkeit dieſer vollkommenen Auflöſung und alſo der chemiſchen Durchdringung iſt ſchwerlich etwas einzuwenden, obgleich ſie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält. Dieſe vollendete Theilung ins Unendliche faſst in dieſem Falle keinen Widerſpruch in ſich, weil die Auflöſung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Zunehmung der Geſchwindigkeit (Acceleration) geſchieht. Ueber-

Digitized by Google

dem wächſt die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materie, ſo wie die Theilung zunimmt, folglich auch die anziehende Kraft der Flächen, und dadurch die Schnelligkeit der Auflöſung, und da die auflöſende Kraft continuirlich wirkt, ſo wird die gänzliche ins Unendliche gehende Auflöſung in einer anzugebenden (endlichen Zeit vollendet. Die Unbegreiflichkeit einer ſolchen chemiſchen Durchdringung zweier Materien iſt auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu ſchreiben. Wollte man aber dieſe vollſtändige Auflöſung nicht zugeben, ſo muſs man annehmen, ſie gehe nur ſo weit, bis gewiſſe kleine Klümpchen (*moleculae*, Atomen) der aufzulöſenden Materie in dem Auflöſungsmittel in geſetzten Weiten von einander ſchwimmen. Dann kann man aber nicht den mindeſten Grund angeben, warum dieſe Klümpchen nicht gleichfalls aufgelöſet werden. Wollte man ſagen, das Auflöſungsmittel wirke nicht weiter; ſo mag das in der Natur, ſo weit die Erfahrung reicht, auch ſeine Richtigkeit haben. Es iſt hier aber die Rede von der Möglichkeit einer auflöſenden Kraft, die auch jedes noch nicht aufgelöſete Klümpchen auflöſe, bis die Auflöſung vollendet iſt.

6. Das Volumen, was die Auflöſung einnimmt, kann der Summe der Räume gleich ſeyn, welche die einander auflöſenden Materien vor der Miſchung einnahmen. Es kann aber auch kleiner oder gröſser ſeyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die zurückſtoſſenden im Verhältniſſe ſtehen. Dieſes kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöſete Materie ſich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflöſenden leichtern Mittel ſcheide. Denn die Anziehung des letztern, da ſie nach allen Seiten gleich ſtark geſchiehet, hebt ihren Widerſtand ſelbſt auf. Wollte man eine gewiſſe Klebrigkeit im Flüſſigen annehmen, welche die Theile der andern Materie damit verbände, ſo ſtimmt das nicht mit der groſsen Kraft zuſammen, die dergleichen aufgelöſete Materien, z. B. die Säuern, mit Waſſer verdünnt, auf metalliſche Körper ausüben, an die ſie ſich nicht bloſs anlegen, wie

Digitized by Google

es bei einer klebrichten Materie, in der ſie bloſs ſchwimmen, geſchehen müſste, ſondern die ſie mit einer groſſen Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Auflöſungsmittels verbreiten.

7. Es iſt problematiſch, ob die Kunſt chemiſche Auflöſungskräfte, die eine vollſtändige Auflöſung bewirken, in ihrer Gewalt habe oder nicht. Allein demohngeachtet könnte ſie die Natur in ihrer vegetabiliſchen und animaliſchen Operation beweiſen. Vielleicht daſs ſie dadurch Materien erzeugt, die, ob ſie zwar gemiſcht ſind, doch keine Kunſt wiederum ſcheiden kann. Dieſe chemiſche Durchdringung könnte auch ſelbſt da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht getrennt und im buchſtäblichen Sinne aufgelöſet wird, ſo wie etwa der Wärmeſtoff die Körper durchdringt. Denn, wenn ſich der Wärmeſtoff etwa nur in die leeren Zwiſchenräume der Materie, die er erwärmt, vertheilte, ſo würde die feſte Subſtanz ſelbſt kalt bleiben, weil dieſe nichts von ihm einnehmen könnte. Auch könnte man ſich ſogar einen ſcheinbarlich freien Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe denken, z. B. der magnetiſcher Materie. Die magnetiſche Materie bedürfte dann nicht ſolcher offenen Gänge und leeren Zwiſchenräume im Eiſen, wie Euler annimmt. Und ſo vermeiden wir auch hier das abſolut Leere in der Naturwiſſenſchaft. Es iſt alſo nicht nöthig, mit Gehler Haarröhrchen anzunehmen, um das Eindringen des flüſſigen Körpers in des feſten innern Theile zu erklären.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 4. S. 95. ff.
Gehler. phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung.

Auflöſungsmittel,

auflöſendes Mittel, auflöſendes Medium, Menſtruum, *menſtruum*, *menſtrue*, heiſsen diejenigen Körper, welche andere aufzulöſen geſchickt ſind; vornehmlich nennt man die flüſſigen ſo, welche man zur Auflöſung der feſten gebraucht. Bei jeder Auflöſung wirken ei-

Digitized by Google

gentlich beide Körper in einander, der aufgelöfete Körper löfet jederzeit auch das Menftruum auf. Man mufs daher mit dem Wort Auflöfungsmittel nicht den falfchen Begriff verbinden, als ob das Auflöfungsmittel fich allein thätig, und der fefte Körper oder die aufzulöfende Materie nur leidend verhielte. Sie wirken beide in einander. Bisweilen find beides flüffige Körper, und dann ift es gar nicht mehr fchicklich, den einen als Auflöfungsmittel, den andern als aufgelöftwerdenden zu betrachten. Wenn hingegen der eine feft ift, fo mufs der flüffige den ftärkern Zufammenhang feiner Theile trennen, und in diefer Rückficht etwas mehr thun, als in jener. Hier ift es fehr fchicklich, den flüffigen das Auflöfungsmittel zu nennen; man mufs nur nicht vergeffen, dafs der feffe Körper ebenfalls wirkt, und das Menftruum auflöfet (Gehler Art. Auflöfung. K. 98).

2. Der Name Menftruum kommt von dem Wahn der Alchymiften her, dafs eine vollkommene Auflöfung einen philofophifchen Monat, oder 40 Tage Zeit erfordere. (Gehler. Art. Auflöfungsmittel).

Kant. metaphyf. Anfangsgr. der Naturw. Allgem. Anmerk zur Dynam. 4. S. 96 ff.

Gehler. phyf. Wörterb. Art. Auflöfung und Auflöfungsmittel.

Aufmunterung,

excitatio, encouragement. Die Erweckung der Thätigkeit eines vernünftigen Wefens, fo dafs es dadurch bewogen wird, einem gewiffen Zwecke nachzuftreben. Zur Aufmunterung, fittlich gut zu handeln, dienen unter andern Beifpiele. Sie fetzen nehmlich die Thunlichkeit deffen aufser Zweifel, was das Gefetz gebietet; und machen das anfchaulich, was die practifche Regel allgemeines ausdrückt, wodurch das vernünftige Wefen bewogen wird, dem Beifpiele zu folgen und auch fittlich gut zu handeln.

Kant. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abfchn. S. 30.

Aufruhr.

S. Rebellion.

Digitized by Google

Aufſtand.

S. Rebellion.

Augenblick.

S. Zeit.

Ausdehnung,

Extenſion, *extenſio, extenſion, etendue, expanſion.* So heiſst in der Geometrie der Raum, und in der Chronometrie die Zeit, die eine ſtetige Gröſſe (*continuum*) einnimmt. Dieſer Raum, oder dieſe Zeit, gehört zur reinen Anſchauung, die *a priori*, oder auch dann noch als eine bloſse Form der Sinnlichkeit im Gemüth ſtatt findet, wenn die empiriſche ſtetige Gröſse, die ihn einnahm, nicht mehr vorhanden iſt. Man muſs folglich unter Ausdehnung nichts anders als die Oerter in einer Anſchauung verſtehen, in welcher die Theile einer empiriſchen ſtetigen Gröſse ſich befinden, und welche Oerter ebenfalls zuſammen eine ſtetige Gröſse ausmachen, die aber nicht weiter zufällig, ſondern nothwendig da iſt. In dieſer Ausdehnung wird nun nichts angetroffen, was zur Empfindung gehört, folglich iſt ſie rein, und zwar eine reine Anſchauung (C. 35. 66.). In dieſer weitern Bedeutung des Worts ſagt man: die Mathematik des Ausgedehnten (*matheſis extenſorum*).

2. Man kann in dieſer Ausdehnung, mithin auch in den empiriſchen Gröſsen, die ſie enthält (d. i. einer ſolchen, die mit Empfindung verbunden iſt, und Körper, äuſsere Erſcheinung, Materie, erfüllter Raum heiſst), nichts als bloſse Verhältniſſe erkennen, nehmlich der Oerter derſelben: ob z. B. dieſe Oerter neben einander, oder über einander, oder nach einander liegen. Die Ortveränderung ſetzt ſchon etwas voraus, das in dem Ort iſt. Wenn aber der Geometer in Gedanken einen Punct ſich bewegen läſst, um dadurch eine Linie zu erzeugen, oder eine Linie, um dadurch eine Fläche zu erzeugen, oder eine Fläche,

Digitized by Google

um dadurch einen Raum zu erzeugen, ſo ſetzt das nichts voraus, ſondern iſt die reine Erzeugung des (leeren, abſoluten) Raums ſelbſt. Man nennt das die reine Conſtruction durch Bewegung. Man denke ſich nehmlich einen Punct, der ſich fortbewegt, ein ſolcher Punct iſt aber kein Körper, auch kein Repräſentant eines Körpers, ſondern der Uranfang aller Ausdehnung. Wenn ſich nun dieſer Punct fortbewegt, ſo entſteht ein Element der Ausdehnung nach dem andern in meiner Vorſtellung, und ſo die Ausdehnung nach Einer Dimenſion, oder eine Linie in ſtetigem Zuſammenhange. Der Punct hat nehmlich nicht etwa einen Weg durchlaufen, und müſste Spuren von ſich zurücklaſſen, wenn die Linie vorhanden ſeyn ſollte, ſondern man muſs thun, als wenn noch kein Raum da wäre, weil er erſt auf dieſe Weiſe erzeugt wird; und dieſes iſt auch in der That der Fall, ob es gleich in der Erfahrung mit ſolcher Schnelligkeit und dunkelm Bewuſstſeyn vor ſich gehet, daſs es uns vorkömmt, als ob der Raum wirklich auſser uns vorhanden wäre. Eben ſo verhält es ſich mit Erzeugung der Fläche, wenn ſich die Linie nicht nach der Länge, ſondern nach der Queere fortbewegt, und mit dem Raum, wenn ſich die Fläche ſo fortbewegt, als wenn ſie ſenkrecht auf einer geraden Linie aufgerichtet, nach der Richtung derſelben fortginge. Zur Bewegung eines Objects im Raum muſs alſo ſchon Raum vorhanden ſeyn, und dieſe Bewegung gehört folglich nicht in die Geometrie; überdem kann auch nicht *a priori*, ſondern nur durch Erfahrung erkannt werden, daſs etwas beweglich ſei. Aber Bewegung als Beſchreibung (oder Erzeugung) eines Raums iſt ein reiner Actus der ſucceſſiven Syntheſis des Mannichfaltigen (einer ſolchen, die nach und nach geſchieht) in der äuſsern Anſchauung überhaupt durch productive Einbildungskraft (oder diejenige, welche das Object der Anſchauung erzeugt) und gehört nicht allein zur Geometrie, ſondern ſogar zur Transſcendentalphiloſophie (welche von der Erzeugung der Vorſtellungen *a priori* handelt), indem durch dieſe Erzeugung die Ausdehnung und die ganze Geometrie,

Digitized by Google

als reine Wiſſenſchaft möglich wird. Schultz (Anfangsgründe der reinen Matheſis, von I. Schultz. Königsberg. 1793) hat einen Verſuch gemacht, die reine Bewegung aus der Geometrie herauszuſchaffen. Es iſt zu verwundern, daſs dieſer ſonſt ſo gründliche Kenner der critiſchen Philoſophie dennoch den richtigen Begriff der reinen transſcendentalen Bewegung verkannt hat, die aus der Geometrie nicht verbannt werden kann, weil ſie in derſelben zu Hauſe (*conceptus domesticus*) iſt. Seine Geometrie zeigt daher allerdings von groſsem Scharfſinn, aber ſein Unternehmen kann ihm nicht gelungen ſeyn, und wenn es den Schein hat, ſo liegt es vielleicht darin, daſs die erſten beiden Lehrſätze aus Begriffen, und nicht aus Conſtruction der Begriffe bewieſen ſind. *Quod pace tanti viri dixerim!* (C. 155*).

3. Nach den Vorſtellungen der Philoſophen vor Kant iſt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke eine Eigenſchaft, die an dem Körper auch unabhängig von unſerm Vorſtellungsvermögen vorhanden iſt, ſo daſs, wenn auch kein Weſen mit einem ſolchen Vorſtellungsvermögen, als wir haben, vorhanden wäre, es dennoch in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Dinge gäbe. Dieſes behauptete Carteſius (*Princip. Philoſ. P. II. I.*). Sein Grund iſt theologiſch, weil Gott uns ſonſt betröge, welches ſich von Gott nicht denken laſſe. Dieſer Grund fällt aber gänzlich über den Haufen, wenn man bedenkt, daſs die Erkenntniſs ja nichts weiter iſt, als die Beziehung unſrer Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, der ſelbſt vermittelſt des Erkenntniſsvermögens, (nehmlich der productiven Einbildungskraft, obwohl vermittelſt einer Affection des Gemüths und eines dadurch gelieferten Stoffs, deſſen weiterer Urſprung unerklärbar iſt) erzeugt wird. Dahingegen Carteſius ſich dieſe Gegenſtände als Dinge an ſich (ſ. An-ſich) dachte, die vor dem Wirken des Erkenntniſsvermögens ſo vorhanden wären, wie wir ſie anſchauen. Wir wiſſen alſo nur nicht, was uns afficirt (ſ. Afficiren) und verurſacht, daſs wir empfinden, welches letztere ohne allen Zweifel nicht unſere eigene Wirkung iſt. Denn es iſt nicht in unſerer Gewalt, zu machen, daſs wir jene Empfindung haben und

Digitized by Google

nicht dieſe; ſondern dieſes hängt von etwas ab, was nicht unſer Gemüth iſt. Allein was dieſes ſei, zu wiſſen, das liegt jenſeits der Grenze aller *ſinnlichen* Erkenntniſs, und iſt daher für Weſen, die bloſs ſinnlich erkennen, oder deren Erkenntniſs nur auf Erfahrung eingeſchränkt iſt, nicht möglich. Denn geſetzt, wir könnten erkennen, was das ſei, was uns afficirt, welches auch wirklich in der Erfahrung der Fall iſt, z. B. wenn uns eine Hand berührt, oder eine ſchöne Gegend in die Augen fällt, ſo iſt doch dieſes wieder eine Erkenntniſs vermittelſt der Sinne, und es iſt von ihr wiederum die Frage: was iſt das, was uns afficirt, wenn uns z. B. eine Hand berührt? denn die Hand ſelbſt iſt ausgedehnt und folglich im Raum, folglich eine ſinnliche Vorſtellung, die auſser unſrer Vorſtellung nicht als ausgedehnt vorhanden ſeyn kann. Wenn alſo Carteſius eine andere Erkenntniſs von Gott verlangte, nehmlich die des *Dinges an ſich*, vorausgeſetzt, daſs die Körper keine wirklichen *Dinge an ſich* ſind; ſo verlangte er etwas, wovon wir im Grunde nicht einmal einen Begriff haben, ſondern worauf uns bloſs die Beſchaffenheit unſers Verſtandes hinleitet. Der Verſtand denkt nehmlich die Afficirung als Wirkung, und fragt daher nothwendig nach der Urſache derſelben; wenn er dieſe aber auch fände, ſo würde er doch wieder nach der Urſache dieſer Urſache fragen, und ſo ſeine Fragen ins Unendliche fortſetzen. Endlich kömmt die Vernunft, und will die unendliche Reihe von Wirkungen und Urſachen vollenden, und legt mit der abſoluten Urſache, Gott, dem Verſtande zwar ein Stillſchweigen auf, aber befriedigt ihn nicht, weil er eine *abſolute* Urſache nicht begreift, ſondern bloſs *bedingte* Urſachen kennt, und daher gern wieder nach der Urſache Gottes fragen möchte.

4. *Locke* iſt derſelben Meinung als Carteſius. Denn (*Eſſ. ſur l'Entend. hum. Liv. II. chap. VIII.* §. 9.) erklärt er diejenigen Eigenſchaften des Körpers, die ſich gar nicht von ihm trennen laſſen, und deren eine die *Ausdehnung* iſt, für *urſprüngliche* und *erſte*. Er meint nun (§. 12.), es ſei evident, daſs ein ſolcher

Gegenſtand aufser uns, wie (in 3) Carteſius meint, vorhanden ſei, von dem gewiſſe kleine unmerkliche Körperchen in unſre Sinne kommen, und dadurch im Gehirn gewiſſe Bewegungen verurſachten, welche die Begriffe hervorbrächten, die wir von jenen urſprünglichen und erſten Eigenſchaften hätten. Allein dadurch wird im geringſten nicht erklärt, was die Ausdehnung an und für ſich ſei, und wie ſie entſtehe, ſondern die Vernunft mufs ſie für eine Wirkung Gottes, das iſt, für unbegreiflich erklären. Ferner wird dadurch der Frage nicht Genüge gethan, wie es zugehe, dafs wir zwar die empiriſche Ausdehnung, d. i. die Materie, die den Raum erfüllt, mit dem Raum, den ihre Oberfläche einſchliefst, aber nicht die reine Ausdehnung, oder den Raum, den die Materie und der Raum, den ihre Oberfläche einſchliefst, erfüllt und einnimmt, wegdenken können. Und, was ſehr merkwürdig iſt, ſo können von dem leeren Raume, da er kein Körper iſt, auch keine Körperchen ausſtrömen, die unſre Sinne rührten, oder ſollten etwan leere Räumchen von ihm ausgehen, das heifst kleine Nichtschen, die auf unſre Sinne wirken?

5. Wolf iſt ebenfalls der Meinung, dafs die Ausdehnung zu den Körpern als Dingen an ſich gehört, und ſagt (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen §. 1773.): „Die Seele ſtellet ſich alles haarklein vor, was in körperlichen Dingen angetroffen wird, von dem gröfsten an bis auf das kleinſte, nur kann man die vielen kleinen Figuren, Gröſsen und Bewegungen nicht von einander unterſcheiden, und aus ihrer Verwirrung entſtehet die Empfindung, welche wir nicht erklären können.“ Allein dadurch wird die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt, worin die Ausdehnung überhaupt beſtehe, und wie wir dazu kommen, dafs wir ſie nicht gänzlich wegdenken können.

6. Obigem Einwurfe von der Unmöglichkeit, dafs der Raum, als ein Nichts, doch auf unſre Sinne wirken müſſe, wenn die Ausdehnung aufser uns wirklich vorhanden ſei, zu begegnen, behaupten Leibnitz und Wolf, dafs wenn keine Körper vorhanden wären, auch kein Raum da ſei, dafs alſo die Ausdehnung des Körpers vom Raume, den er

Digitized by Google

einnehme, eigentlich nicht verſchieden ſei. Wenn man ſich einen Körper vorſtellt, ſagt Leibnitz (*Eſſais ſur l'Entendem. humain. Liv. II. ch. IV. p.* 63), ſo muſs man ſich nicht zwei Ausdehnungen, die eine abſtract, die andere concret, gedenken, indem die concrete nur durch die abſtracte zur Ausdehnung wird." Die Widerlegung dieſer unrichtigen Vorſtellung im Artikel Raum.

7. Kant ſagt, die Ausdehnung iſt eine Eigenſchaft, die aus dem ſinnlichen Erkenntniſsvermögen entſtehet, und vermittelſt deren Erzeugung reine Anſchauungen und durch dieſe empiriſche Anſchauungen und Erfahrungsgegenſtände in Raum und Zeit möglich werden. Vermittelſt der Ausdehnung wird es uns möglich, *daſs* wir uns gewiſſe Empfindungen als Körper, andere *als* Gedanken vorſtellen, wovon die erſtern in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnt ſind, und eine Zeitlänge ausdauern, die letztern aber bloſs ſich in eine Zeitlänge ausdehnen. S. übrigens Anſchauung und Raum.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35. — II. Abſchn. §. 8. 11. S. 66. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. § 24. *** S. 155*)

Carteſii Princ. Phil. p. II. §. 1.

Locke Eſſais ſur l'entend. hum. liv. II. ch. VIII. §. 9.

Wolf vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen. §. 773.

Leibnitz Eſſais ſur l'ent. hum. liv. II. ch. IV. p. 83. *edit. de Raſpe.*

Ausdehnungskraft.

S. Elaſticität.

Ausführlichkeit,

(logiſche) des Begriffs, *conceptus completus, concept complete*, ein Kunſtwort, deſſen ſich die Logiker bedienen, um die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale eines Begriffs damit zu bezeichnen, und man ſagt daher von dem Begriff eines Gegenſtandes, er ſei ausführlich, wenn man hinlängliche Merkmale davon angeben kann, und dieſe klar ſind (C. 755.*).

Digitized by Google

2. Die gewöhnliche Art, einen Begriff ausführlich zu machen, ist diese, dass man

a. diejenigen Merkmale zu entdecken sucht, die ausser ihm in keinem andern Begriff angetroffen werden;

b. so viele Merkmale zu entdecken sucht, als zusammen genommen keinem andern Begriff zukommen;

c. sich diese Merkmale klar machet, so dass man sie hinlänglich von andern unterscheiden kann.

Z. E. die Tugend ist die gesetzmässige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz. Hier haben wir von dem Begriff Tugend folgende Merkmale: 1. Gesinnung, 2. gesetzmässige Gesinnung, 3. aus Achtung, 4. aus Achtung fürs Gesetz. Von diesen Merkmalen ist jedes für sich zwar auch in andern Begriffen enthalten, die nicht die Tugend sind. Denn Gesinnungen sind auch ein Merkmal des Lasters, gesetzmässige Gesinnungen sind auch ein Merkmal der Legalität, oder äusern Gesetzlichkeit, welche noch nicht Tugend ist, weil sie auch aus Furcht oder Hoffnung entspringen kann; aus Achtung kann sich der Lasterhafte vor dem Tugendhaften bücken, aus Achtung fürs Gesetz kann er vor einer groben Lasterthat zurückschaudern, und sie hernach doch begehen. Aber zusammen sind diese Merkmale doch in keinem andern Begriff, als in dem der Tugend befindlich. Der Inbegriff dieser vier Merkmale giebt also einen ausführlichen Begriff von der Tugend, wenn man zugleich eine klare Vorstellung von jedem der vier Merkmale hat.

3. Nach Lambert (Organon. Dianoiol. §. 10) bestehet die Ausführlichkeit eines Begriffs in einer deutlichen Vorstellung der Merkmale desselben; allein wenn unter diesen Merkmalen einige fehlen, so ist der Begriff nicht ausführlich, und wenn man nur die Merkmale von andern unterscheiden kann, und sie zum Begriff zulänglich sind, so ist er schon ausführlich, gesetzt, dass ich auch nicht alle mögliche Merkmale des Begriffs, und keine klare Vorstellung von den Merkmalen der Merkmale desselben, oder eine deutliche Vorstellung der Merkmale des Begriffs habe.

Digitized by Google

4. Man nennt das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, die Entwickelung deſſelben, und es iſt klar, daſs dieſes Verfahren nicht ins Unendliche gehet, ſondern ſeine Grenzen hat. Lambert unterſcheidet noch die Vollſtändigkeit des Begriffs von der Ausführlichkeit deſſelben, und ſetzt die letztere, wie wir geſehen haben, in der Deutlichkeit der Merkmale, und die erſtere in der Zulänglichkeit derſelben. Dieſer Unterſchied wäre nicht übel, dann fehlt es uns aber an einem Wort, welches die Vollſtändigkeit und Ausführlichkeit zuſammen ausdrückt; daher iſt es gut, wenn man das Wort Deutlichkeit des Begriffs für das braucht, was Lambert Ausführlichkeit nennt, und unter Ausführlichkeit, mit Kant, die Vollſtändigkeit und Deutlichkeit des Begriffs verſtehet. Dann iſt die Vollſtändigkeit des Begriffs die Zulänglichkeit ſeiner Merkmale, und die Deutlichkeit des Begriffs, die Klarheit ſeiner Merkmale. S. den Artikel: Entwickelung und Definition.

5. Es iſt nicht zu läugnen, daſs das Bemühen, einen Begriff ausführlich zu machen, oder die Entwickelung deſſelben, durchaus nothwendig iſt, um Licht in unſere Erkenntniſs zu bringen. Man hat ſie aber auch zur Aufführung gründlicher Theorien gemiſsbraucht, indem man ſich einbildete, unſre ganze Erkenntniſs beſtehe in dieſer Kunſt der Entwickelung der Begriffe. Ein Beiſpiel hiervon iſt das Verfahren der Dialectiker, die mit ihrer Logik alles erkennen und verſtehen wollten, und daher die Menſchen mit ihrer Scheinerkenntniſs blendeten und täuſchten, aber nie eine andre, als formale Wahrheit entdeckt haben. Wolf war auch auf dieſem Irrwege, indem er alle Schwierigkeiten in ſeine Erklärungen der Begriffe ſchob, den Begriff nach dem einrichtete, was er behaupten wollte, und daher alles, was er wollte, aus ſeinen Erklärungen herleiten konnte. Dieſer geübte Mathematiker bedachte nicht, daſs der Philoſoph ſo gut als der Mathematiker die Richtigkeit und Realität ſeiner Erklärung darthun, d. h. zeigen müſſe, daſs ſein Begriff einen wirklichen Gegenſtand habe, und kein Hirngeſpinſt enthalte. Dazu ge-

Digitized by Google

hört aber mehr als eine bloſse Entwickelung des Begriffs, dazu wird eine Kunſt erfordert, von der die Logik nichts weiſs, nehmlich, bei Begriffen *a priori*, eine auf Critik der Erkenntniſsvermögen gegründete Metaphyſik, und das iſt es, was Kant hat liefern wollen.

Kant. Critik. der rein. Ver. Methodenl. I. Haupſt. I. Abſchn. I. S. 755*)
Lambert. Organon. Dianoiologie. §. 10.

Auslegung

der Offenbarung, *interpretatio revelationis*, *interpretation de la revelation*. Wir finden in dem aufgeklärteſten Welttheile (Europa) alle Menſchen in einer Kirche (Geſellſchaft zur Befolgung der Tugendgeſetze als des Willens Gottes) vereinigt. Das Inſtrument dieſer Vereinigung, oder dasjenige, was in dem Staat (der Geſellſchaft zur Befolgung der Rechtsgeſetze als des Willens des Souverains) das Geſetzbuch iſt, iſt in der Kirche die heilige Schrift. So wie es nehmlich in dem Staat an dem Naturrecht nicht genug iſt, weil ein jeder daſſelbe nach ſeinem Privatnutzen modeln würde; ſo iſt es auch in der Kirche nicht genug an der Vernunftreligion, weil ebenfalls ein jeder dieſelbe den Forderungen ſeiner phyſiſchen Selbſtliebe (der Befriedigung ſeiner Neigungen) gemäſs einrichten, und die Religion alſo ihren Zweck, Beſſerung aller Glieder der Kirche und Bewirkung der Befolgung der Tugendgeſetze aus Pflicht, nicht erreichen würde. So wie nun das ſtaatsbürgerliche Geſetzbuch von einem jeden Mitgliede des Staats (Staatsbürger) ſo befolgt werden muſs, als ſei der Wille des Souverains darin enthalten; ſo muſs auch die h. Schrift bei einem jeden Mitgliede der Kirche in dem Anſehen ſtehen, daſs ſie den Willen Gottes enthalte. Dieſes Anſehen der h. Schrift, oder der in derſelben enthaltenen Offenbarung, in dem Gemüthe jedes Einzelnen heiſst der Kirchenglaube; ſo wie man das Anſehen des Geſetzbuchs, welches in der Befolgung deſſelben durch einen jeden einzelnen Staats-

bürger besteht, den Staatsbürgergehorsam nennen kann. Bei der h. Schrift nehmlich, welche Gesinnungen nach Tugendgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas innerliches, im Gemüth, ein Ansehen, welches der Kirchenglaube heisst, bei dem Gesetzbuche hingegen, welches blos äuserliche Handlungen nach Rechtsgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas äuserliches, also eine äuserliche That, welche der Staatsbürgergehorsam, die Befolgung des bürgerlichen Gesetzes, genannt werden kann. Dieser Kirchenglaube ist Volksglaube, das ist, der Glaube derer, die nicht Religionsphilosophen sind, mithin gründet er sich bei ihnen nicht auf den Vernunftursprung der in der h. Schrift enthaltenen Lehren, so wenig als der Volksgehorsam, oder der Gehorsam derer gegen das bürgerliche Gesetzbuch, die nicht Rechtsphilosophen sind, auf den Vernunftursprung der im Gesetzbuch enthaltenen Gesetze. Beide, der Volksglaube und der Volksgehorsam fordern also eine historische Beglaubigung des Ansehens der h. Schrift und des Gesetzbuchs durch die Deduction (Nachweisung) ihres (das Ansehen derselben gründenden) Ursprungs; d. h. es mus nachgewiesen werden, dass die h. Schrift inspirirt und das Gesetzbuch vom Souverain, als solches, promulgirt sei. Bei einem Gesetzbuche ist die Promulgation oder öffentliche Bekanntmachung hinlänglich, das gesetzliche Ansehen desselben, zur Befolgung der darin enthaltenen Gesetze, zu gründen. Das Ansehen einer h. Schrift hingegen gründet sich auf der Ueberlieferung, dass sie als solche von alten Zeiten her ist anerkannt worden, und da hier der Gesetzgeber weder auf Erden ist, noch den Verächter seiner Gesetze unmittelbar straft, so beruhet das Ansehen derselben auf Tradition, und folglich auf Geschichte.

Aber auch der Sinn der heiligen Urkunde, die den Willen Gottes (als das Fundament, worauf die Kirche errichtet ist) enthält, mus erforscht werden. Das Bemühen, diesen Sinn anzugeben, heisst die Auslegung der Offenbarung, und was ihn angiebt, der Ausleger derselben Solcher Ausleger giebt es eigentlich fünf, wovon zwei befugte oder gültige, drei aber un-

Digitized by Google

befugte oder nur angebliche Ausleger der Offenbarung sind. Die zwei gültigen Ausleger sind:

I. der doctrinale, die Schriftgelehrsamkeit (*interpres divinus, qui fallere potest*);

II. der authentische, die reine Vernunftreligion (*interpres divinus, qui infallibilis est*);

die drei angeblichen Ausleger sind:

III. der schwärmerische, das Gefühl;

IV. der geistlich despotische, die Kirche;

V. der weltlich despotische, der Staat.

I. Der doctrinale Ausleger eines Gesetzbuchs ist der, welcher den Willen des Gesetzgebers aus den Ausdrücken, deren sich derselbe bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt. Der doctrinale Ausleger der h. Schrift muss also auf dem historischen Wege, oder durch Geschichte, Sprachkenntniss, Alterthumskunde, Critik u. s. w., d. i. Gelehrsamkeit, nicht nur die Glaubwürdigkeit der h. Schrift, als eines Buchs, das die Offenbarung enthält, nachweisen, sondern auch den Sinn dieser Offenbarung angeben. Da wir nun bei demjenigen Menschen, welcher durch diese Schriftgelehrsamkeit die Gültigkeit und den Sinn der h. Urkunde erforscht und angiebt, von allen andern Hülfsmitteln zur Auslegung z. B. von der Vergleichung des Sinnes der h. Schrift mit der Vernunftreligion abstrahiren: so kann man sagen, die Schriftgelehrsamkeit oder auch der Schriftgelehrte (abstrahirt von allem dem, was derjenige, welcher die Schriftgelehrsamkeit besitzt, sonst noch ist) ist der doctrinale Ausleger der h. Schrift (R. 162).

II. Der authentische Ausleger eines Gesetzbuchs ist der untrügliche Ausleger desselben, und daher Niemand anders als der Gesetzgeber selbst. Der authentische Ausleger der h. Schrift müsste also Gott selbst seyn. Nun macht uns Gott (ausser der Offenbarung, denn diese soll eben erst authentisch ausgelegt werden,) seinen Willen nicht anders bekannt, als durch die reine Vernunftreligion. Religion ist nehmlich die Erkenntniss, dass diejenigen Handlungsregeln (Maximen), welche von der

Digitized by Google

Vernunft für absolut oder unbedingt (d. i. ohne alle Rücksicht auf ein wozu?) nothwendig erklärt werden, oder unsre Pflichten, der Wille Gottes sind. Diese Religion ist ein Product der Vernunft oder eine Vernunftreligion; denn die Befolgung des Sittengesetzes unsrer Vernunft, oder der Grundsatz unsre Pflichten zu erfüllen, setzt sie nothwendig voraus. Es ist unmöglich, dass ein Wesen, welches Bedürfnisse hat, die aus seiner Natur entspringen, den Grundsatz habe, seine Pflichten in der sinnlichen Welt, in welcher es sich vermöge seiner Natur befindet, zu erfüllen, ohne dabei voraus zu setzen, dass auch seine Bedürfnisse und seine daraus entspringenden Wünsche dann, wenn er sie seinen Pflichten unterordnet, können und werden erfüllt werden. Denn er müsste sonst seine Pflichten erfüllen, ohne alle Rücksicht auf seine Bedürfnisse und Wünsche. Das ist aber nicht möglich, weil wirklich bedürftig seyn, und die Befriedigung dieser Bedürfnisse nicht wünschen, sich widerspricht. Da nun die Befriedigung unsrer Wünsche nicht von unserm Willen, sondern von der Einrichtung und Regierung der Naturdinge abhängt, und dieselbe doch unsrer Befolgung des Moralgesetzes untergeordnet seyn soll, so folgt, dass sie, in diesem Fall, von dem Willen eines vernünftigen Wesens abhängen muss, welches die gesammte Natur mit allen ihren Gesetzen in seiner Gewalt hat, und will, dass wir jenen Grundsatz haben, und das Sittengesetz befolgen sollen. Folglich kann Niemand das Sittengesetz aufrichtig befolgen, oder bemühet seyn, nach jenem Grundsatze zu handeln, ohne einen Gott zu glauben, denn jene Vorausseżzung fordert das Daseyn Gottes. Gesetzt also auch, dass der Tugendhafte sich dieses Glaubens nicht deutlich bewusst wäre, ja selbst theoretisch das Daseyn Gottes läugnete, so glaubt er dennoch in seinem Herzen an Gott, s. Gott. Dieser Glaube heisst der reine Religionsglaube oder der Vernunftglaube an Gott, welcher die ganze reine Vernunftreligion in sich enthält, die aus demselben logisch entwickelt werden kann. Beide, der Religionsglaube und die Vernunftreligion heissen rein, wenn ihnen nichts empirisches oder aus der Erfahrung abgeleitetes beigemischt ist; wenn also weder die Beschaffen-

Digitized by Google

heit der Natur, noch die Ausſprüche der Offenbarung auf. ſie einfließen. Der Glaube hingegen an das, was die Offenbarung lehrt, ſo wie an die Offenbarung ſelbſt (der Kirchenglaube), iſt, weil er ein auſser der Vernunft liegendes Factum (nehmlich daſs eine Offenbarung vorhanden iſt, und dies oder jenes lehrt) vorausſetzt, empiriſch oder aus einer Erfahrung (vom Daſeyn und Inhalt einer Offenbarung) entſprungen. Der reine Religionsglaube iſt *a priori*, denn er iſt, wie wir geſehen haben, nothwendig und allgemein in jedem bedürftigen moraliſchen Weſen. Der Offenbarungsglaube iſt aber, eben weil er ſich auf ein Factum gründet, zufällig; es iſt ſehr wohl möglich, daſs ihn Jemand nicht habe, z. B. wer nichts von einer Offenbarung weiſs, oder ſich nicht davon überzeugen kann, daſs eine Offenbarung möglich ſei.

2. Der reine Religionsglaube, oder die aus demſelben entwickelte Vernunftreligion iſt nun der authentiſche Ausleger der Offenbarung, d. h. von der Vernunftreligion weiſs ich gewiſs, daſs ſie der Wille Gottes iſt, daher darf in der Offenbarung nichts zu finden ſeyn, was der Vernunftreligion widerſpricht, ſonſt würde ſie der Tugendhafte entweder gänzlich verwerfen, und ſie nicht für Offenbarung anerkennen; oder wenn er aus andern äuſsern (Zeichen und Wundern) und innern Gründen (dem ganzen Geiſt der h. Schrift und der Pflichtwidrigkeit, die Kirche, wenn ſie wirklich auf den Endzweck der Gottheit, Moralität, hinarbeitet, aufzulöſen, und in den ethiſchen Naturzuſtand zurück zu treten) ſie für Offenbarung anerkennt, ſo muſs ſie zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote hinwirken, und folglich der reinen Vernunftreligion oder dem entſchiedenen Willen Gottes gemäſs ausgelegt werden. Das heiſst, was die Offenbarung als den Willen Gottes von uns fordert, kann nie etwas Pflichtwidriges ſeyn, es müſste entweder etwas bloſs Erlaubtes, oder unſre Pflicht ſelbſt ſeyn. Stünde das bloſs Erlaubte, was die Offenbarung von uns fordert, in gar keinem Zuſammenhange weiter mit unſrer Moralität, als bloſs dem, daſs es erlaubt wäre, ſo würde folgen, daſs wir noch durch ein anderes Verhalten das leiſten können, was wir doch nach der Vernunftreligion nur durch ein mo-

Digitized by Google

ralifches Verhalten leiften können, nehmlich den Willen Gottes erfüllen. Diefe Folgerung würde nun den moralifchen Lebenswandel entweder überflüfsig oder unzulänglich machen; im erftern Falle wäre fie der Moralität entgegen, im letztern Falle widerfpräche fie der reinen Vernunftreligion, welche die Moralität für zulänglich für die Erwartungen des Menfchen (nehmlich des Wohlgefallens Gottes, welches in der Regierung der Welt zur Wohlfahrt des moralifchen Menfchen beftehet, weil diefer den Willen Gottes befolgt) erklärt. Wenn daher die Offenbarung in der h. Schrift etwas fordert, was nach dem Sittengefetz der Vernunft blofs erlaubt ift, fo mufs es als Zweck oder als Mittel *mit* unfern Pflichten in Verbindung ftehen. Als Zweck ift es nicht möglich, weil Pflichterfüllung keinen Zweck haben kann, indem fie Zweck an fich felbft ift; denn man kann feine Pflicht nicht wozu erfüllen, weil man fonft nicht aus Pflicht, oder um der Pflicht willen, fondern nur um das wozu willen, welches wir zu erlangen wünfchten, alfo aus Neigung oder Abneigung, d. i. nicht moraliſch (abſolut gut), fondern nur klug (relativ gut oder nützlich) handeln würde. Alle Pflichterfüllung, wenn fie diefen Namen verdienen foll, mufs daher blofs darum gefchehen, weil fie Pflicht ift. Folglich kann das Erlaubte, was die Offenbarung fordert, nur ein Mittel zur Pflichterfüllung feyn. Da nun der reine Religionsglaube die Moralität zur Grundlage hat, der empirifche Offenbarungsglaube aber nur als Mittel zur Pflichterfüllung dienen kann, fo kann er auch nur ein Hülfsmittel des reinen Religionsglaubens und der Vernunftreligion, nie aber der Zweck derfelben feyn.

3. Die reine Vernunftreligion ift alfo der authentifche Ausleger der Offenbarung, d. h. wenn fie etwas für den Sinn derfelben erklärt, fo erklärt damit der Gefetzgeber fein Gefetz felbft. Denn das Moralgefetz ift der unmittelbare Wille der Gottheit, fobald alfo eine Stelle der h. Schrift zu dem Sinne des Moralgefetzes gedeutet wird, fo find wir gewifs, dafs wir damit den Willen Gottes in diefer Stelle haben. So wie

Digitized by Google

nehmlich weder ein Irrthum, noch ein Betrug entſteht, wenn der Geſetzgeber ſelbſt einer Stelle ſeines Geſetzbuches, welche etwa ſo dunkel iſt, daſs der Sinn derſelben zweifelhaft, oder daſs es ſelbſt wahrſcheinlich iſt, ſie habe urſprünglich von etwas anderm, etwa Temporellen handeln ſollen, einen andern Sinn giebt und ſie ſelbſt auslegt, und damit ſeinen Willen erklärt, ſo iſt die Auslegung der Offenbarung in der h. Schrift zum Zweck der reinen Vernunftreligion nie weder ein Irrthum, noch ein Betrug. Denn wir erhalten dadurch ſtets den Willen Gottes, und erhalten ihn auch nicht unvollſtändig, wie man meinen könnte, wenn man etwa ſagen wollte, dieſe Stelle enthält einen andern Willen, der nun wegerklärt wird; indem ja gezeigt worden, daſs die reine Vernunftreligion, in Anſehung deſſen, was der Menſch zu thun hat, nicht unvollſtändig iſt, da die Offenbarung nichts zu derſelben hinzuſetzen kann, was der Menſch auſser der Pflichterfüllung noch zu thun habe, als etwa ſolche Mittel, die ſie befördern und zur Aufrechthaltung der ſichtbaren Kirche abzwecken.

4. Verhältniſs dieſer beiden Ausleger zu einander. Der doctrinale Ausleger iſt der Zeit nach der erſte. Das heiſst, die Geſchichte, welche das Hülfsmittel zur Unterſuchung des Urſprungs einer h. Schrift und der darin enthaltenen Offenbarung iſt, die Kenntniſs der alten, jetzt todten Sprachen, worin die h. Schrift geſchrieben iſt, und die in den Ländern geſprochen wurde, wo die h. Schrift zuerſt anerkannt wurde, und andre Kenntniſſe, d. i. die Schriftgelehrſamkeit muſs den Urſprung und den Sinn der Offenbarung zuerſt erforſchen. Dann aber nimmt das Geſchäft des reinen Religionsglaubens oder der Vernunftreligion ſeinen Anfang. Dieſer authentiſche Ausleger iſt der Würde nach der erſte d. i. der oberſte Ausleger. Der doctrinale Ausleger legt dem authentiſchen die Reſultate ſeiner Unterſuchungen zum Spruch vor, welcher, wenn er nichts der Vernunftreligion widerſprechendes darin findet, ſondern daſs der Geiſt derſelben iſt, die Offenbarungsbedürftigen zur

Digitized by Google

reinen Vernunftreligion hinzuleiten, in dem Ausſpruch beſtehet: die h. Schrift kann das Anſehen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ferner behaupten, denn der Wille Gottes iſt wirklich in derſelben enthalten. Dieſer Ausſpruch iſt hinreichend zur Erhaltung des Offenbarungsglaubens, da alsdann Niemand beweiſen kann, daſs dasjenige, was Offenbarung ſeyn kann, und ſein Anſehen als ſolche bisher unter uns behauptet hat, keine Offenbarung ſei. Und ſo kann der Offenbarungsglaube alsdann denen, welche, wenn ſie ihn verlören, in einen ethiſchen Naturſtand treten, d. h. alle gemeinſchaftliche Bearbeitung ihrer ſelbſt und andrer zur moraliſchen Beſſerung aufgeben würden, ferner zur Stärkung ihres reinen Vernunftglaubens dienen. Denn dieſe haben eben ſo ein auf göttliches Anſehen gegründetes ethiſches Geſetzbuch, oder eine h. Schrift nöthig, als diejenigen ein juridiſches Geſetzbuch (Landrecht) nöthig haben, welche dem in aller Menſchen Herzen geſchriebenen Codex des Naturrechts nicht gehorchen, und ihre Pflichten als Staatsbürger nicht erfüllen würden. Da wir alſo nun in der h. Schrifft eine von alten Zeiten her anerkannte Offenbarung vorfinden, und ſie, ihren äuſsern Merkmalen (Wundern und Zeichen) und ihrem Inhalt nach (Gottes Willen), Offenbarung ſeyn kann; ſo wäre es eine gänzliche Auflöſung der Kirche, und ein unerlaubter Zurücktritt in den ethiſchen Naturſtand, wenn man ſie geradezu verwerfen wollte. Der Schriftgelehrte muſs daher, nachdem er zuerſt ihr Anſehen beurkundet, und ſolches von dem reinen Religionsglauben zuoberſt iſt beſtätigt worden, allerdings auch den Sinn jeder Stelle der Offenbarung erforſchen, aber ſodann auch dem Religionsphiloſophen (welches er ſelbſt in einer und derſelben phyſiſchen Perſon ſeyn kann, obwohl in Rückſicht auf Auslegung in zwei moraliſchen Perſonen iſt) zur Prüfung und oberſten Entſcheidung vorlegen.

5. Wenn alſo die Offenbarung etwas von uns fordert, oder lehrt, ſo muſs die reine Vernunftreligion zu oberſt entſcheiden, ob wir auch den Sinn der Offenbarung richtig verſtehen. Was ſie nehmlich

Digitized by Google

lehrt, das mufs entweder als Mittel auf Moralität abzwecken, oder ſich auf Moralität gründen, oder ſelbſt eine Pflicht ſeyn. Vorausgeſetzt alſo, daſs ein Buch die Offenbarung enthalte, ſo kann der blofs gelehrte Ausleger deſſelben, wenn er auch mit allen Hülfsmitteln der gelehrten Auslegungskunſt, Sprachen, Alterthumskunde u. ſ. w. ausgerüſtet wäre, aber etwa keine practiſche Vernunft oder Anlage zur Moralität hätte, folglich des reinen Religionsglaubens unfähig wäre, nie wiſſen, ob er ſich nicht dennoch in dem Sinne der Urkunde irrte. Denn er könnte einen höchſt wahrſcheinlichen buchſtäblichen Sinn herausbringen, der aber doch der Moralität entgegen ſeyn, oder auch nur nichts für ſie enthalten könnte. Dann wäre aber das unmöglich der Sinn dieſer Stelle des Offenbarungstextes, und ſie müſste folglich einen den gelehrten Regeln der Exegeſe nach weniger wahrſcheinlichen, oder gezwungenen, aber doch dem moraliſchen Inhalt nach richtigen Sinn haben; welches aber nur die reine Vernunftreligion beurtheilen kann. Bei dem reinen Religionsglauben allein weifs man nur die allgemeinen practiſchen Regeln (Gebote oder Verbote), welche Gott unſern Handlungen vorſchreibt, mit Sicherheit, indem unſere eigene Vernunft ſie uns als Gottes Willen gebietet, und kann folglich mit ihm allein mit Sicherheit entſcheiden, ob die Erklärung einer Stelle der Offenbarung mit jenen Regeln zuſammenſtimmt, und daher den richtigen Sinn angiebt oder nicht.

6. Hierzu kömmt endlich noch, daſs die reine Vernunftreligion allein das dem Geiſte nach verſtehen kann, was die Offenbarung uns dem Buchſtaben nach lehrt und vorſchreibt. So lange nehmlich der Ausleger der Offenbarung bei dem buchſtäblichen Sinn derſelben ſtehen bleibt, weifs er blofs Lehren und Vorſchriften; erſt dann, wenn er ſich zum reinen Religionsglauben erhebt, ſieht er den Zweck, den Sinn, den eigentlichen Geiſt dieſer Lehren und Vorſchriften ein. Sähe er aber auch dann noch dieſen Sinn nicht ein, ſo müſste offenbar dieſe Stelle nicht zum Zweck einer Offenbarung tauglich, d. i. keine Offenbarung ſeyn, oder die reine

Digitized by Google

Vernunftreligion mufs erft noch einen Sinn darin finden, das heifst, fie zu ihrem Zweck auslegen. So fammlet alfo der doctrinale Ausleger die Ausfprüche, Lehren und Vorfchriften der Offenbarung, um daraus ein Syftem zufammenzuftellen, für ein beftimmtes Volk und eine beftimmte Zeit, welches Syftem fich auf den Kirchenglauben gründet, oder welches auf das Anfehen der Offenbarung angenommen, im objectiven Sinne, der Kirchenglaube ift. Der authentifche Ausleger zeigt, was diefes Syftem für einen moralifchen Sinn und Zweck habe, und macht dadurch diefen Sinn für alle Welt gültig; dahingegen das Syftem felbft, als das einer unmittelbaren Offenbarung, nur für die zur Kirche gehörigen Mitglieder gültig ift. So wird alfo das kirchliche gemeine Wefen (die ethifche Gefellfchaft, welche die Kirche heifst) zur Religion hingeführt, die jederzeit auf Vernunft gegründet feyn mufs, weil fie für alle Menfchen gelten foll; die aber für diejenigen, welche das Anfehen der Offenbarung bedürfen, durch diefe eine befondere Stärke erhält (R. 162).

7. Beifpiel. Um diefes an einem Beifpiele zu zeigen, nimmt Kant Pfalm 59, 11 — 16., wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entfetzen weit geht, angetroffen wird. Die Stelle heifst nach Knapps Ueberfetzung: Gott läfst mich Rache*) fehn an meinen Feinden. Doch vertilg fie nicht! — fonft vergäfs es mein Volk: Sondern treib fie umher, durch deine Macht! Wirf fie hinab (in die Cifterne)! Herr unfer Schild! Sünde ifts, was ihr Mund, was ihre Lippen reden: Aber lafs fie gefangen werden in ihrem Stolz! Sie reden nichts als Fluchen und Läftern. Vertilg fie im Grimm, vertilg fie, dafs fie nicht mehr find! Und alle Welt erkenne, dafs Gott Herr über Jacob fei! Dann mögen fie wiederkommen am Abend, mögen umherlaufen wie Hunde, und die Stadt durchwandern; mö-

*) Luther überfetzt Luft; Michaelis und Knapp aber Rache.

Digitized by Google

gen umherirren, nach Speise, hungrich und ohne Herberge! Michaelis (Moral 2ter Theil. S. 202) billigt dieses Gebet, und setzt hinzu: „die Psalmen sind inspirirt: wird in diesen um Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht seyn: und wir sollen keine heiligere Moral haben als die Bibel.“ Er will also nicht die reine Vernunftreligion zum Ausleger dulden, sondern das Sittengesetz der Vernunft soll vor der Auslegung des Schriftgelehrten und dem von ihm erforschten buchstäblichen Sinne schweigen; oder, wie vielleicht Michaelis behaupten würde, durch die Bibel muss erst bestimmt werden, was reine Vernunftreligion ist. Das letztere ist aber ein Widerspruch; denn die Bibel kann uns wohl die reine Vernunftreligion der Zeit nach zuerst in ihrer Lauterkeit gelehrt haben, aber darum kann diese doch, ihrem Ursprunge nach, nicht aus der Bibel entspringen, weil sie diesem ihren Ursprunge nach Offenbarungsreligion und nicht Vernunftreligion wäre. Kant fragt daher, ob die Moral nach der Bibel ausgelegt werden soll? dann wäre der Schriftgelehrte der oberste Ausleger der Offenbarung, und der reine Religionsglaube wäre ein Unding; oder ob die Offenbarung nach der Moral, der Grundlage des reinen Religionsglaubens und dem Zweck der reinen Vernunftreligion ausgelegt werden, d. i. diese der oberste Schriftausleger seyn müsse? Offenbar widerspricht der angeführten Stelle aus den Psalmen eine andere im Neuen Testamente, nehmlich Matth. 5, 43. 44. wenn die im Alten Testamente buchstäblich verstanden wird, Christus sagt nehmlich: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist (nehmlich wie Matth. 5, 27. zu den Alten) du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.“ Diese Stelle des Neuen Testaments ist doch auch inspirirt, das heisst, beide sollen eine göttliche Offenbarung enthalten, und können sich daher einander nicht widersprechen. Es giebt daher hier der reine Religionsglaube den Ausschlag, nach ihm kann der buchstäbliche Sinn in der Stelle aus den Psalmen, wenn sie zur Offenba-

Digitized by Google

rung als solcher gehören soll, nicht statt finden. Man muss daher bei derselben entweder eine moralische, d. i. der reinen Vernunftreligion gemäfse Auslegung annehmen, oder zugeben, dass diese Stelle gar nicht im moralischen, sondern im juridischen Sinne zu verstehen, und in derselben gar nicht von einem Gebete zu Gott, als dem moralischen Oberherrn der Welt, die Rede sei. Soll eine moralische Auslegung der Stelle statt finden, so könnte man sagen, der Psalmist gebrauche hier leibliche Feinde als ein Symbol der geistlichen Feinde, der bösen Neigungen. Diese müsse man allerdings wünschen so zu besiegen, dass es uns ein moralisches Vergnügen mache, ihrer Herr geworden zu seyn. Und in dem Psalm werde um Gottes Beistand dazu gebeten.

8. Ist aber diese Auslegung für manche Stellen zu gezwungen, so bleibt noch die Annahme übrig, dass in der ganzen Stelle keine moralische, sondern jüdisch-theokratische Vorstellung herrsche. Der Jude dachte sich nehmlich den Herrn Himmels und der Erden als das Oberhaupt seiner Staatsverfassung (politischen Regenten) und folglich als den obersten Richter. Der Psalmist stellt nun vor, wie er, im Processs mit seinen Feinden, seine Klage über sie vor diesen obersten Richter bringt, und darauf anträgt, seine Gegner auf das härteste zu bestrafen. Dadurch wird also gar nicht die Rachsucht, welche eine die Moralität angehende Gesinnung ist, gebilligt, sondern vielmehr ein Beispiel davon gegeben, dass man im Staate sich nicht gegen seine Feinde selbst Recht verschaffen und sie bestrafen, sondern das Recht gegen sie und die Bestrafung derselben bei dem Richter nachsuchen müsse. Diese Vorstellung sichert wenigstens die Legalität der Forderung Davids, indem es dem Kläger erlaubt ist, auf noch so harte Bestrafung des Beklagten bei dem Richter anzutragen, durch welche juridische Erlaubniss (Befugniss) nicht die moralische Erlaubniss zur Rachsucht (welche eine Herzensgesinnung ist) gegeben wird. Nun ist aber der Geist des A. Testaments hauptsächlich Legalität, so wie der des N. Testaments Moralität. Eben so ist auch Röm. 12, 19. zu verstehen, wo es heisst: die Rache (die Befugniss zu

Digitized by Google

ſtrafen) iſt mein, ich will vergelten, ſpricht der Herr (5 Moſ. 32, 35). Man legt dieſe Stelle gemeiniglich als moraliſche Warnung vor Selbſtrache aus*), ob ſie gleich wahrſcheinlich nur andeutet, daſs die Chriſten das in jedem Staat geltende Geſetz beobachten ſollten, die Genugthuung für Beleidigungen im Gerichtshofe des Staatsoberhaupts nachzuſuchen, ſo wie es in der jüdiſchen Theokratie geweſen ſei, da auch die Beſtrafung des Beleidigers, Gottes, als des Staatsoberhaupts, Sache geweſen ſei.

9. Dieſe Behauptung Kants, daſs der reine Religionsglaube der oberſte Ausleger der Offenbarung ſeyn müſſe, iſt auch keine neue Maxime (Handlungsregel). Man hat es mit allen alten und neuern heiligen Büchern, von denen man behauptete, ſie enthielten eine Offenbarung, ſo gemacht. Vernünftige, wohldenkende Volkslehrer haben immer geſucht, den Sinn der Worte mit dem, was die reine Vernunftreligion fordert und vorausſetzt, in Uebereinſtimmung zu bringen. So machten es z. B. die Moralphiloſophen der Griechen und Römer mit ihrer fabelhaften Götterlehre, ſie legten ihr einen moraliſchen Sinn unter. Sie verwarfen nicht etwa den Volksglauben, den ſie vorfanden, weil daraus vielleicht ein gänzlicher und dem Staat gefährlicher Unglaube, oder Atheismus entſtanden wäre. Sondern ſie erklärten den Polytheismus (die Vielgötterei) für eine ſymboliſche Vorſtellung (oder Perſonificirung) der Eigenſchaften des einigen göttlichen Weſens. Sie gaben den mancherlei laſterhaften Handlungen und wilden aber doch ſchönen Träumereien ihrer Dichter einen myſtiſchen Sinn, und machten dadurch alles moraliſch. Auch die ſpätern Juden und ſelbſt die Chriſten deuteten auf dieſe Weiſe, jene das A. Teſtament und die Träume ihrer Rabbinen, dieſe das N. Teſtament, welches aber

*) *Semleri paraphraſis epistol. ad Romanos ad h. l. p. 320. Ultionis enim quaſi amor hoc ſuadet, ut irae obſequamur; quod Paulus vetat.*

bei manchen, z. B. einem Origines und andern Kirchenvätern, oft ſehr gezwungen ausfiel. So deutete Luther das hohe Lied von der wechſelſeitigen Liebe Chriſti und der Kirche zu einander, welche unter dem Symbol der Wechſelliebe zwiſchen einem Bräutigam und ſeiner Braut vorgeſtellt würden. Eben ſo deuten die Muhammedaner ihren Koran, z. B. in den Stellen, wo er das aller Sinnlichkeit geweihete Paradies beſchreibt, und die Indier ihre heiligen Bücher, die ſie Bedas nennen.

10. Wie iſt es aber möglich, daſs der moraliſche Sinn nicht zuweilen dem buchſtäblichen Sinne des Volksglaubens z. B. der Indier, Muhammedaner und dergl. ganz entgegen iſt; ſo daſs ſich letzterm allemal ein moraliſcher Sinn unterlegen läſst? Daher, weil lange vorher, ehe ein ſolcher Volksglaube entſtand, die Anlage zu einer moraliſchen Religion ſchon in der menſchlichen Vernunft verborgen lag. Dieſe Anlage äuſserte ſich freilich anfänglich bloſs durch gottesdienſtliche Gebräuche, z. B. Opfer, Reinigungen u. dergl., woraus eben ein ſolcher Volksglaube entſprang. Endlich veranlaſsten jene rohe Aeuſserungen der moraliſchen Anlage des Menſchen angebliche Offenbarungen, und legten ſo unvermerkt auch etwas von dem Character ihres eigenen überſinnlichen Urſprungs (nehmlich aus der im Menſchen befindlichen Anlage zur Moralität) in dieſe Dichtungen (einer Offenbarung), die das Fundament des Volksglaubens ſind. So muſs ſich alſo jeder Glaubensſatz in einem ſolchen Volksglauben mit den moraliſchen Glaubensſäzzen in Uebereinſtimmung bringen laſſen, da nothwendig in dem erſtern etwas von dem Character der moraliſchen Anlage zu finden ſeyn muſs, aus der er entſprungen iſt.

11. Aber kann man eine ſolche moraliſche Auslegung nicht der Unredlichkeit beſchuldigen? kann man nicht den Einwurf machen, daſs derjenige, welcher einer Stelle der Offenbarung einen ſolchen Sinn unterlegt, vorſätzlich täuſche, indem er Andere wolle glauben machen, daſs die Stelle einen Sinn habe, von dem er doch ſelbſt wohl wiſſe, daſs er nicht darin liege?

Digitized by Google

Die Antwort ist: Nein. Denn man will mit der moralischen Auslegung oder Deutung einer Stelle der Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt,

a. nicht behaupten, dafs die Verfasser der heiligen Bücher und Symbole (Glaubensbekenntnisse) des Volksglaubens wirklich diesen Sinn haben ausdrücken wollen. Denn es ist ja die doctrinale Auslegung, welche diesen Sinn bestimmen mufs, und die blofse Vernunft kann nicht *(a priori)* wissen, was ein Mensch müsse gedacht haben, als er eine Stelle seines Buches niederschrieb. Das kann nur die doctrinale Auslegung, oder dieser Mensch selbst als authentischer Ausleger seiner eigenen Werke angeben. Was aber Göttliches (zur reinen Vernunftreligion gehörendes) in dem Vortrage des Schriftstellers liege, was also darin Offenbarung seyn könne, das kann allerdings die blofse Vernunft, ohne alle historischen Beweise, folglich ohne alle Schriftgelehrsamkeit, entscheiden. Es kömmt nur darauf an, ob der moralische Sinn, den wir einer Stelle der Offenbarung geben, der einzige ist, nach dem wir aus derselben etwas für unsere Besserung ziehen können. Uebrigens kann man zugeben, dafs der menschliche Schriftsteller etwas anders unter der zu erklärenden Stelle verstanden habe, und dafs folglich der moralische Sinn derselben nicht der einzige sei. Denn es kann uns zum Zweck der Religion (obwohl nicht zu andern Zwecken) gleichgültig seyn, wie sich der Mensch das dachte, was er Behufs der Religion, als Offenbarung niederschrieb; uns liegt blofs daran, wie wir uns das denken müssen, was darin Göttliches, d. i. auf unsere Besserung abzweckendes ist (R. 47 *).

b. Durch die moralische Auslegung nimmt man also nur die Möglichkeit an, dafs eine Stelle in einem h. Buche, das Offenbarung enthält, so verstanden werden könne. Es ist sogar Pflicht, in der h. Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie stehet (oder sie

Digitized by Google

κατα αναλογιαν της πιστεως zu erklären, Röm. 12, 6.), denn man erreicht dadurch den Zweck der Offenbarung, und das ist alles, was von einem Lehrer der Religion gefordert werden kann, der nicht die Geschichte der Privatmeinungen der ersten Lehrer der geoffenbarten Religion, sondern was in ihren Reden Göttliches ist, vortragen soll. Es kömmt nehmlich hierbei alles darauf an, dafs der Zweck, Besserung der Menschen, erreicht werde, hiernach mufs man in der Religion (obwohl nicht in der Geschichte, Hermeneutik u. s. w.) alles beurtheilen. So machte es Jesus selbst (nach Luc. 9, 50), wo er von Jemanden, dessen Bemühungen von denen der Jünger Jesu abwichen, aber dasselbe Ziel (Bewirkung des Glaubens an den Lehrer der göttlichen Religion) erreichen mufsten, sagt: wehret ihm nicht, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns (R. 106.). Da nun die Moralität der Menschen doch die Endabsicht der ganzen Offenbarung seyn mufs, so kann uns jeder historische Sinn einer Stelle (das, was sich der menschliche Verfasser dabei gedacht hat), wenn er gar nicht auf das Moralische abzweckt, in Rücksicht auf den eigentlichen Zweck der Offenbarung sehr gleichgültig seyn. Lesen wir daher die Offenbarung als solche, so ist es uns schon hinreichend, wenn das, was wir in derselben lesen, einen auf Moralität abzweckenden Sinn haben kann. Und wir ziehen dann mit Recht zu unsrer Absicht diesen Sinn einem jeden andern blofs historischen vor, der nichts Moralisches enthält, auf nichts Moralisches führt, und daher, in Rücksicht auf Moralität, todt ist an ihm selber (Jac. 2, 17.) (R. 157. ff.).

12. Wird also eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen, so ist dieses nur unter der Voraussetzung möglich, dafs sie, als von Gott eingegebene (inspirirte) Schrift, auf Moralität abzwecke, oder nützlich sei: „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit (Ermahnung zu einem tugendhaften Leben) (2 Tim. 3, 16.). Die Vernunftreligion ist also das Kriterium oder Princip aller Schriftauslegung zu dem Zweck einer wahren Religion, und also der Geist Gottes (der unfehlbare Führer zur Moralität), der uns in alle (zur Religion gehö-

Digitized by Google

rende) Wahrheit leitet" (Joh. 16. 13.). Dieſer Geiſt Gottes (die ächte reine Vernunftreligion, die in der Offenbarung zu finden iſt) belehrt uns über den Willen Gottes und belebt uns mit Grundſätzen zu Handlungen (eben durch die Vorſtellung, daſs dieſe Grundſätze der Wille des Herrn der Welt ſind). Er bezieht alles, was die Schrift von der Art enthalten mag, daſs es nur der Offenbarungsglaube (welcher, weil er ſich auf ein Factum gründet, auch der hiſtoriſche Glaube genannt werden kann) annimmt, auf die Regeln (moraliſche Vorſchriften) und Triebfedern (der Pflicht, oder) des reinen Religionsglaubens (welcher, weil er bloſs aus der Moralität entſpringt, auch der moraliſche Glaube heiſſen kann). In jedem Kirchenglauben iſt daher die Beziehung auf den reinen Religionsglauben dasjenige, was darin eigentlich Religion iſt. Alles Forſchen und Auslegen der Schrift muſs daher von dem Grundſatze ausgehen, dieſen Geiſt darin zu ſuchen, und man kann das ewige Leben (den Weg zum höchſten Gut, zur Beſtimmung des Menſchen) (Joh. 5, 39) nur darin finden, ſo fern ſie von dieſem Grundſatze zeugt (R. 161. f.).

III. Der ſchwärmeriſche Ausleger iſt derjenige, welcher ſich anmaſst, das innere Gefühl, d. i. die Art, wie ein Menſch in Anſehung ſeiner Luſt oder Unluſt afficirt wird, an die Stelle des authentiſchen Auslegers zu ſetzen, und daher mit gänzlicher Verachtung des doctrinalen Auslegers das Amt des authentiſchen Auslegers uſurpirt. Das Gefühl, das manche daher das innere Licht nennen, ſoll, nach der Behauptung mancher, den wahren Sinn der h. Schrift, ſo wie den göttlichen Urſprung derſelben erkennen. Nun iſt nicht zu leugnen, daſs wer ſie lieſt, oder ihren Vortrag hört, Achtung für ihre Vorſchriften und einen Antrieb ſie zu befolgen fühlen muſs. Denn da die h. Schrift uns das Moralgeſetz vorhält, wir uns aber daſſelbe nicht ohne Achtung oder moraliſches Gefühl vorſtellen können (ſ. Achtung), ſo muſs uns auch der Inhalt der h. Schrift, wenn wir uns denſelben vorſtellen, mit Ach

tung erfüllen, und wir können nicht anders, als dieſen Inhalt für den Willen Gottes erkennen. Auch wird derjenige, welcher ihre Lehren befolgt, oder das thut, was ſie vorſchreibt, allerdings, durch ſeine Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, finden, daſs ſie von Gott ſei (Joh. 7, 17.). Aber eben ſo, wie wir aus dem Gefühl nicht die Erkenntniſs der Geſetze, und daſs dieſe moraliſch ſind, ableiten können, ſondern das Gefühl vielmehr auf dieſe Erkenntniſs folgt; eben ſo wenig kann aus dieſem Gefühl abgeleitet werden, daſs etwas der Wille Gottes ſei, welches daſſelbe iſt mit der Forderung, daſs etwas durchs Moralgeſetz vorgeſchrieben ſei, noch weniger aber kann daraus gefolgert werden, daſs etwas die unmittelbare Wirkung Gottes (Offenbarung) ſei. Das Gefühl der Achtung und Ermunterung zum Guten, das ſich bei der Leſung der h. Schrift, oder Anhörung ihrer Lehren in uns regt, können wir auch nicht etwa für die untrügliche unmittelbare Wirkung des Einfluſſes Gottes auf die Abfaſſung der h. Schrift halten; a) weil wir ſonſt dieſe Wirkung nur Einer Urſache zuſchreiben würden, da doch, wenn die Urſache einer Wirkung uns unbekannt iſt, mehrere Urſachen derſelben ſtatt finden können; b) weil wir wiſſen, daſs die Moralität des Geſetzes, und alſo der Lehre, welche in der h. Schrift vorgetragen wird, die Urſache unſers Gefühls iſt; c) weil es ſogar Pflicht iſt, dieſes Gefühl von dem Einfluſs der Moralität des in der h. Schrift enthaltenen Geſetzes auf uns abzuleiten, indem ſonſt aller Schwärmerei Thür und Thor geöffnet werden würde, wenn wir das Gefühl des Einfluſſes Gottes auf uns, ſo wie die Wirkung einer Natururſache, zu erkennen behaupten wollten. Zugleich würde dadurch das moraliſche Gefühl jedes Schwärmers in dieſelbe Claſſe geſetzt, und ſo um ſeine ganze Würde gebracht werden. S. Achtung.

2. Ein Gefühl iſt aber, als ſolches, nichts objectives (etwas, was allgemein in jedem Weſen ſeyn müſste), ſondern ſubjectiv (bloſs eine Modification des innern Sinnes des Fühlenden). Es gilt alſo nur bloſs für denjenigen, der es hat. Folglich kann Niemand ſein Gefühl als einen Erkenntniſsgrund für Andre gebrauchen, und ihnen zu-

Digitized by Google

muthen, ihre Ueberzeugung von der Aechtheit einer Offenbarung, oder dem Sinne derſelben, auf ſein Gefühl zu gründen. Das Gefühl kann überhaupt nichts lehren, man kann nichts dadurch erkennen, ſondern es iſt nur ein Zuſtand des Gemüths (R. 164. f.).

IV. Aber es treten noch zuweilen zwei andre Prätendenten zum Amte der Ausleger auf, welche doch weniger ſelbſt auslegen, als über ſtreitige Auslegungen zu entſcheiden, ſich herausnehmen, und dadurch in der That ſich der Würde nach über alle andere Ausleger erheben, und ihnen Geſetze vorſchreiben. Der eine iſt der geiſtlich deſpotiſche, oder derjenige, der ſich anmaſst vorzuſchreiben, wie der doctrinale Ausleger auslegen ſoll, und daher auch das Amt des authentiſchen Auslegers uſurpirt. Das geſchieht, wenn die gröſsere Anzahl der Schriftgelehrten (Kleriker, Geiſtliche) ihre Auslegung gegen die von der ihrigen abweichende Meinung der geringern Anzahl mit Gewalt durchſetzt, und den Sinn der h. Urkunde nach der Mehrheit der Stimmen entſcheidet. Denn da bei der doctrinalen Auslegung öfters der Sinn einer Stelle der h. Schrift zweifelhaft iſt, ſo gerathen die Ausleger darüber in Streit, was der Verfaſſer eines Buchs wohl gemeint habe. Man fühlt dann, daſs der authentiſche Ausleger entſcheiden müſſe, und da im Staat der Sinn des Geſetzes nach der Mehrheit der Stimmen der Repräſentanten des Souverains entſchieden wird; ſo glaubt man, daſs auch in der Kirche der Sinn des Geſetzbuchs nach der Mehrheit der Stimmen der Repräſentanten der Kirche (d. i. durch die Pluralität der in einer Synode oder in einem Concilium verſammelten Kleriker oder Geiſtlichen) müſſe entſchieden werden. Allein zwiſchen einem Staat und einer Kirche iſt der Unterſchied, daſs in dem erſtern der Geſetzgeber in den Repräſentanten wirklich vorhanden, und alſo ihre Auslegung nach der Pluralität wirklich authentiſch iſt; dahingegen in der Kirche Gott der Geſetzgeber iſt, und hier es unmöglich nach der Pluralität der Geiſtlichen auszumitteln, was der Wille Gottes ſei. Denn dieſe gröſsere Anzahl kann gerade den Geſinnungen nach die verderbtern,

Digitized by Google

oder den Kenntniſſen nach die unwiſſendern in ſich faſſen, und daher den Willen Gottes am wenigſten treffen. Ja, da gemeiniglich die Anzahl der gelehrten und vortrefflichen Menſchen in jeder Menſchenclaſſe die kleinere iſt, ſo folgt, daſs gerade für das Gegentheil des göttlichen Willens, oder für etwas, das nicht Wille Gottes iſt, durch die Mehrheit werde entſchieden werden. Die Erfahrung hat das auch beſtätigt, indem eben daher die vielen Satzungen und ungegründeten Meinungen in den chriſtlichen Glauben gekommen ſind, und die ſogenannten, durch die Kirche (eigentlich Mehrheit der die Kirche repräſentirenden Kleriker) verdammten Ketzer die Wahrheit auf ihrer Seite hatten. Die durch die Geiſtlichen repräſentirte Kirche iſt alſo ein unbefugter Ausleger der h. Schrift, und da er die auf ächte Gelehrſamkeit, ja ſelbſt dem Vernunftglauben gegründete Auslegung, und ihre Vertheidiger unterdrückt, und letztere wohl gar verfolgt, ſo kann er der geiſtlich deſpotiſche Ausleger genannt werden.

V. Der weltlich deſpotiſche Ausleger, oder derjenige, der ſich anmaſst vorzuſchreiben, wie der authentiſche und doctrinale Ausleger auslegen ſollen, und daher nicht das Amt eines authentiſchen Auslegers uſurpirt, ſondern einen neuen Ausleger vorſtellt, der blos darum, weil er die Gewalt zu zwingen hat, auch zu einer ihm gefälligen Auslegung zwingen will, und darum auch der ſchimäriſche Ausleger genannt werden kann. Dieſer Ausleger iſt der Staat, und ſeine Auslegung iſt die unausſtehlichſte von allen. Denn der Staat, als ſolcher, iſt weder Schriftgelehrter, noch Religionsphiloſoph, und fordert darum nicht blos den blinden Gehorſam, den die Kirche will, deſſen Grundlage der ſogenannte Köhlerglaube iſt, ſondern gleichſam das Verſchlieſsen aller Sinne gegen Gründe, und alſo einen ſinnloſen Gehorſam, der ſich auf das *ſic volo, ſic jubeo, ſtat pro ratione voluntas* gründet, und meint alſo, ſeine Glieder zum Glauben dreſſiren zu können, daher auch Kant die Orthodoxie, die daraus entſpringt, die brutale nennt. Der Staat, wenn er ſich das Amt eines Auslegers der h. Urkunde, oder welches eben ſo viel iſt, das Amt gewiſſe Lehren und Symbole

Digitized by Google

durch seine in Händen habende Gewalt vorzuschreiben, anmafst, thut etwas, wovon er nichts versteht, und wovon er nicht einmal weifs, was er thut. Denn er glaubt nicht, dafs er die Schrift auszulegen sich anmafse, sondern setzt gewisse Kleriker dazu fest, welche den Sinn der h. Urkunde bestimmen, und daher die Offenbarungslehren für andre unter weltlicher Autorität vorschreiben sollen. Diese bekommen das Monopolium der Auslegung, aus ihren Händen soll ein jeder andrer (Kleriker oder Laye) den Sinn des göttlichen Worts erhalten, ohne zu wissen, warum gerade aus ihren Händen; denn sollte es um der Gründe willen geschehen, die sie haben, so bedürfte es dazu nicht der Gewalt der weltlichen Macht. Wenn nun der Staat auf diese Weise verfährt, so meint er, die Kirche lege aus, und er selbst bestimmt doch, wer der Repräsentant der Kirche hierin seyn soll, und macht sich eben dadurch zum obersten (aber ganz schimärischen) Ausleger der h. Schrift. Der Staat mufs sich also nie in die Auslegung der h. Schrift mischen, sondern nur dafür sorgen, dafs es nicht an gelehrten und rechtschaffenen Schriftgelehrten und Religionsphilosophen fehle, und dafs sie nicht etwa ihre Streitigkeit da führen, wo die Gemeinde (die Glieder der Kirche) unterichtet, gebessert und getröstet werden soll, d. i. von den Kanzeln. Uebrigens aber sollte sich der Staat nie in ihre Streitigkeiten mischen, und für die eine Parthei zur Unterdrückung der andern erklären (R. 164.).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. III. M. I. Abth. VI. S. 157 — 166. — I. St. VI. S. 47*). — II. Str. II. Abschn. S. 106. 107.

Ausrottungskrieg,

bellum internecinum, *guerre d'exterminatión, d'extirpation.* So heifst ein Krieg, welcher nur durch die physische Vertilgung des einen Theils der Krieg führenden Mächte geendigt wird*). Der Ausrottungskrieg kann

*) So sagte *Louvois* zu *Meinders*, den der grofse Churfürst Friedrich Wilhelm 1679 nach Frankreich geschickt hatte: *Bellum geri*

aber auch die phyſiſche Vertilgung beider Theile treffen. Ein ſolcher Krieg muſs ſchlechterdings unerlaubt ſeyn. Denn durch einen ſolchen Krieg würde allem Recht ein Ende gemacht, und der Friede nicht eher erfolgen, als bis kein Rechtsverhältniſs mehr ſtatt finden könnte. Folglich muſs auch der Gebrauch der Mittel zu einem ſolchen Kriege unerlaubt ſeyn.

2. Die Mittel, deren man ſich in einem Ausrottungskriege bedient, ſind Meuchelmord, Giftmiſcherei, Brechung der Capitulation, Anſtiftung des Verraths in dem bekriegten Staat u. ſ. w. Dieſe Mittel müſſen ſchlechterdings den Untergang derer nach ſich ziehen, gegen die ſie gebraucht werden. Denn ſie ſind niederträchtig, d. h. der Feind kann ſich dagegen nicht ſchützen, weil ſie nicht den Muth, ſondern nur die Verſchlagenheit des Angreifers vorausſetzen. Sie verderben aber auch die Sittlichkeit der Nationen, die ſich derſelben bedienen, indem ſie bald nicht bloſs im Kriege, ſondern auch im Frieden werden gebraucht werden.

Kant. Zum ewigen Frieden. I. Abth. 6. S. 12.
Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. II. Abſchn. §. 57. S. 222.

Auſser

mir, ἐξωθεν, *extra nos*, *hors de nous*. Dieſer Ausdruck kann zweierlei bedeuten, entweder

1) daſs der Gegenſtand, von dem er gebraucht wird, nicht ich ſelbſt, ſondern von mir (dem Subject) unterſchieden (*a nobis diverſum*) iſt. Das Object iſt nicht zugleich das Subject; oder

2) daſs der Gegenſtand, von dem er gebraucht wird, ſich in einer andern Stelle des Raums oder der Zeit befindet. Im erſtern Sinne ſage ich, die Dinge an ſich

---

vel ad plane perdendum hoſtem, vel ut in ejus ditione miles alatur. Der erſtere iſt der Ausrottungskrieg, und mit ihm drohete *Louvois* dem Churfürſten. *Pufendorf. de reb. geſt. Frid. Wilh. M. XVII.* 71.

Digitized by Google

sind aufser mir, d. i. nicht blofs Vorstellungen meines Erkenntnifsvermögens, folglich nicht etwas von mir selbst; im andern Sinne ist das Buch, das ich lese, aufser mir, oder in einer andern Stelle des Raums, und der Kaiser Augustus ist aufser mir, oder war in einer andern Zeit vorhanden, als ich. Ein Vernunftbesitz in der metaphysischen Rechtslehre ist der Besitz von etwas, das nicht aufser mir ist, im erstern Sinn des Worts. Der Besitz von etwas, das aufser mir ist, in der zweiten Bedeutung, ist ein empirischer Besitz.

Kant. Metaphi. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptst. §. I. S. 56.

Autokratie,

Fürstengewalt, Selbstherrschaft, Alleinherrschaft, αὐτοκρατορία, *autocratia*, *autocratie*. Eine Herrschergewalt, die keine andre neben ihr weiter vorausetzt.

1. Man kann sich nehmlich eine Herrschergewalt denken, die einer andern unterworfen ist, und eine Herrschergewalt, neben der es noch eine andre giebt; die erstere ist der Monarchie entgegengesetzt, die letztere der Aristokratie.

2. So gebraucht Kant das Wort, wenn er die Autokratie der Materie in solchen Erzeugungen, welche von unserm Verstande nur als Zwecke begriffen werden, als ein Wort ohne Bedeutung, verwirft. Materie ist ein Aggregat vieler Subsanzen aufser einander; nun bestände jene Autokratie der Materie darin, dafs dieses Aggregat die alleinige Ursache aller der Erzeugungen aus ihm wäre, die von unserm Verstande nur dadurch begriffen werden können, wenn er sich dieselben als Zwecke denkt. Dann hätte nehmlich die Materie keinen andern Herrscher neben sich, aus dessen Verstande sich die zweckmäfsige Einrichtung dessen, was doch Zweck ist, erklären liefse; dieses ist aber widersprechend, weil Zwecke nur durch einen Verstand möglich sind, und nicht durch ein blofses Aggregat aufser einander befindlicher Subsanzen. Zweck ist das, was nur als Product einer Ursache im in-

Digitized by Google

nern Sinn vorgeſtellt werden kann; Materie iſt aber das, was blofs im äufsern Sinn vorhanden iſt. Folglich widerſpricht ſich der Begriff einer Autokratie der Materie (U. 372.).

3. Kant nennt nun diejenige Form der Beherrſchung eines Staats, wo nur Einer herrſcht, eine Autokratie weil der Herrſcher Niemand neben ſich hat, deſſen Wille mit dem ſeinigen zuſammen verbunden herrſchte; ſondern er herrſcht ſelbſt, ohne dafs, wie in der Ariſtokratie, noch mehrere dabei concurriren. In dieſem Sinne nennen ſich manche regierende Herrn Selbſtherrſcher. (Z. 25.).

4. Der Ausdruck Monarchie ſtatt Autokratie iſt nicht dem Begriffe der letztern angemeſſen; denn Monarchie bedeutet die höchſte Herrſchaft, Autokratie aber die völlige, oder Alleinherrſchaft. Der Autokrator hat alle Gewalt, der Monarch hat die höchſte Gewalt, der erſte iſt der wirkliche Souverain, der letztere repräſentirt ihn blofs (K. 209).

Kant. Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 372.
Deſſ. Schrift zum ewigen Frieden I. Definitivart. *** S. 25.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abſchn. §. 51. S. 209.

Autonomie

des Willens, *autonomia, autonomie.* Die Eigenſchaft des Willens, ſich ſelbſt ein Geſetz zu ſeyn (G. 98.) (unabhängig von aller Beſchaffenheit der Gegenſtände des Wollens. G. 87.).

1. Die ganze practiſche Geſetzgebung, d. i. diejenige, durch welche uns das Sittengeſetz gegeben wird, gründet ſich, in ſo fern wir dieſe Geſetzgebung an und für ſich ſelbſt betrachten (objectiv), auf einer Regel, von der ſich alle Sittengeſetze müſſen ableiten laſſen. Dieſe Regel ſoll aber nicht etwa dazu dienen, uns eine Anweiſung zu ſeyn, wie wir unſre Wünſche befriedigen können. Denn die Sittlichkeit hat es gar nicht mit Erfüllung der Wünſche zu thun, vielmehr fordert ſie die Aufopferung eines jeden Wunſches, der ſich nicht mit ihr verträgt. Die Regel der Sittlichkeit gehet alſo nicht auf Gegenſtände, die

wir begehren möchten, die unſern Willen zum Wollen beſtimmen könnten. Da nun auf dieſe Weiſe der Wille, in ſo fern ihn blos das Sittengeſetz beſtimmen ſoll, keinen Gegenſtand des Begehrens hat, ſo bleibt weiter nichts übrig, als die Form ſeines Wollens, nehmlich daſs er nicht anders wolle, als ſo, daſs es Geſetz ſei, ſo zu wollen, wie er will. Dies iſt nun der oberſte Grundſatz oder das Princip der Sittlichkeit, welches ſich ſo ansdrücken läſst:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daſs ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Dieſe Regel hat die Form der Allgemeinheit, d. h. ſie iſt ſo gefaſst, daſs davon keine Ausnahme gilt, daſs es kein Weſen geben kann, welches darnach zu handeln nicht nöthig hatte, und eben das macht ſie fähig, ein Geſetz zu ſeyn; denn ein Geſetz für den Willen iſt eine ſolche Regel, die für jeden Willen, ohne Ausnahme, gilt. Da dieſes Geſetz durch den Willen, der ihm unterworfen iſt, eben ſo allgemein befolgt werden ſollte, als die Naturwirkungen ohne Ausnahme nach den Naturgeſetzen geſchehen; ſo kann obiges Princip auch ſo ausgedrückt werden:

Handle, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte.

2. Die practiſche Geſetzgebung gründet ſich aber ſubjectiv (d. h. wenn wir blos auf das Subject Rückſicht nehmen, dem es gegeben wird, oder das es giebt, und nicht auf die Geſetzgebung an und für ſich) auf den Zweck dieſes Subjects. Was kann nehmlich der Wille für einen Zweck haben bei allen ſeinen Handlungen? Denn dieſer Zweck muſs auch die Regel für ſeine Handlungen beſtimmen. Da nun aber bei der Sittlichkeit weder Furcht noch Hoffnung den Willen beſtimmen ſollen, ſo fallen alle Zwecke, die ihren Grund in den Naturtrieben, und folglich in der Erfahrung haben, weg. Dann bleibt alſo nichts übrig, als der Menſch ſelbſt, oder er muſs ſein eigener Zweck ſeyn. Da ſich nun dieſes aber

Digitized by Google

mit jedem Menſchen ſo verhält, ſo iſt dieſer ſubjective Grund der Handlungen zugleich ein objectiver, daraus entſpringt alſo ein andrer Ausdruck des oberſten Grundſatzes der Sittlichkeit, nehmlich der:

Handle ſo, daſs du die Menſchheit, ſowohl in deiner Perſon, als in der jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloſs als Mittel brauchſt.

Ein vernünftiges Weſen hat nehmlich allein Zwecke, oder alle Zwecke, die ſich denken laſſen, ſind nur in vernünftigen Weſen, als Subjecten der Zwecke denkbar, und ein vernünftiges Weſen iſt nicht etwa bloſses Mittel zu einem andern Zwecke, ſondern Zweck an ſich ſelbſt.

3. Hieraus folgt nun, wenn wir beide oberſten Grundſätze zuſammen nehmen:

a aus dem zweiten in (2), daſs der Wille eines jeden vernünftigen Weſens geſetzgebend ſei, weil der Grund ſeiner Geſetze in nichts anderm als in ſeiner eigenen Perſon liegt, nehmlich ein vernünftiges Weſen, es ſei daſſelbe nun ſelbſt, oder ein andres, nie bloſs als Mittel, ſondern als Zweck an und für ſich zu brauchen;

b. aus dem erſten in (1), daſs der Wille eines vernünftigen Weſens allgemein geſetzgebend ſei, weil er ſich nach keinen andern Maximen zu Handlungen beſtimmt, als nach ſolchen, durch die er wollen kann, daſs dieſe Maxime ein allgemeines (für alle vernünftigen Weſen geltendes) Geſetz werde.

4. Dieſe Idee nun von dem Willen des vernünftigen Weſens, daſs er ein allgemein geſetzgebender Wille ſei, und er folglich in den Geſetzen, die er befolgt, lediglich von ſich ſelbſt abhängt, heiſst die Autonomie des Willens (M. II, 91 G. 70) und giebt ebenfalls einen Ausdruck des oberſten Grundſatzes der Sittlichkeit, nehmlich den:

Handle nur nach demjenigen Geſetze, durch welches du dich als allgemein

Digitized by Google

gesetzgebend betrachten kannst. (M. II. 95. G. 72.).

Dieser Grundsatz heifst das Princip der Autonomie des Willens (M. II. 96. G. 73.).

5. Der Wille mufs hiernach als einem Gesetz unterworfen angesehen werden, von dem er sich selbst als Urheber (als gesetzgebend) betrachten kann. Alle andern Maximen aber, die damit nicht bestehen können, müssen verworfen werden. Gesetzt, es hätte jemand folgende Maxime:

die Unwahrheit zu sagen, wenn es sein Vortheil erfordert,

so frage ich, kann diese Maxime mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung zusammen bestehen? Hier findet sich nun gleich,

a. dafs es nicht die eigene Gesetzgebung ist, die das Gesetz giebt, sondern die Selbstliebe, denn der Vortheil dictirt das Gesetz;

b. dafs es kein allgemeines Gesetz ist, denn nur in dem einzelnen Fall, wenn es sein Vortheil erfordert, soll es gelten.

Hieraus sehe ich nun, dafs die Maxime kein Sittengesetz ist. Es fragt sich aber, ob sie nicht mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung bestehen kann. Da findet sich aber:

dafs wenn es allgemeines Gesetz wäre, dafs ein Mensch dann, wenn es sein Vortheil erforderte, die Unwahrheit sagen könnte, es einem solchen Menschen in diesem Fall gar nicht als Zweck, sondern blofs als Mittel, das seinem Vortheil dienstbar wäre, dienen würde.

Dies widerspricht aber meiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, bei der ich eben darum mein eigener Gesetzgeber bin, weil ich mich als vernünftiges Wesen, als Zweck an und für sich, betrachte. Folglich ist jene Maxime verwerflich (M. II. 92. G. 70.).

6. Diese Eigenschaft des Willens, dafs er allgemein gesetzgebend ist, schliefst bei seiner Gesetzgebung alles Interesse aus, weil sonst dieses, und nicht der Wille, das Gesetz geben würde. Daher haben die Formeln, welche Sittengesetze aussagen (die Imperativen) gar

Digitized by Google

keine Bedingungen (ſie ſind nicht hypothetiſch); ſolche Sätze aber nennt man categoriſche Sätze. Darum ſagt man, der oberſte Grundſatz des Sittengeſetzes iſt ein categoriſcher Imperativ (M. II. 93. G. 71.).

7. Ein Wille, der unter Geſetzen ſtehet, kann vermittelſt eines Intereſſe an dieſes Geſetz gebunden ſeyn, z. B. der menſchliche Wille, durch die Achtung, ans Sittengeſetz, ſ. Achtung. Allein ein Wille, der zu oberſt geſetzgebend iſt, kann von keinem ſolchen Intereſſe abhängen. Denn hinge ein Wille von einem ſolchen Intereſſe ab, ſo würde es immer noch ein anderes Geſetz bedürfen, welches das Intereſſe geſetzmäſsig machte, und daſſelbe unter eine Maxime brächte, die als allgemeines Geſetz gelten könnte. Das heiſst, alles Intereſſe am Geſetz iſt nicht zu oberſt geſetzgebend, ſondern allein der vom Intereſſe unabhängige Wille (M. II. 94. G. 72).

8. Und ſo unterſcheidet ſich denn Kants Theorie der Sittlichkeit von jeder andern durch dieſe Autonomie des Willens. Bei jeder andern Theorie fragt man nehmlich nach einem Warum? Warum iſt es Geſetz, nicht zu lügen? und weiſs darauf immer eine Antwort, z. B. um bei Ehren zu bleiben und Zutrauen zu behalten, um alſo durch ein Intereſſe den Willen an das Geſetz zu knüpfen. Das nennt Kant aber Heteronomie, oder Abhängigkeit des Willens von einem Geſetz, das er ſich nicht ſelbſt giebt. Da er hingegen behauptet, der Wille giebt ſich das Sittengeſetz, ohne daſs ihn ein andres Warum daran knüpft, als daſs es Geſetz iſt. Das Geſetz intereſſirt, weil es Geſetz iſt, und bloſs durch dieſes reine Intereſſe am Geſetz iſt der Wille daran gebunden, obwohl von dieſem Intereſſe nicht abhängig, ſondern das Geſetz gehet vor dem Intereſſe her, und entſpringt nicht aus dem Intereſſe, ſondern unmittelbar aus dem Willen, welche Beſchaffenheit des Willens eben ſeine Autonomie heiſst (M. II. 96. G. 93).

9. Dieſe Autonomie des Willens iſt der Grund der Würde der menſchlichen und jeder vernünftigen Natur. Denn Würde iſt der Werth von etwas, das nicht wozu, ſondern um ſein ſelbſt willen da iſt. So

Digitized by Google

etwas ist aber nur dasjenige, was Zweck an und für sich ist, das ist, das vernünftige Wesen, in so fern es allen übrigen Dingen das Gesetz giebt, aber kein andres Gesetz annimmt, als das, was es sich selbst giebt, oder indem es sich nicht blos wozu brauchen läßt, sondern Zweck an sich ist. Diese Beschaffenheit ist aber eben die Autonomie des Willens, auf die sich folglich die Würde der Menschen gründet. (M. II. 107. G. 79.).

10. Es muss aber bewiesen werden:

I. dass gedachtes Princip der Autonomie des Willens das alleinige Princip der Moral sei (P. 58.);

II. dass es auch Realität habe, und kein Hirngespinst sei.

(M. II. 116. G. 87),

I. Das erste läßt sich leicht beweisen, wenn man nur den Begriff von Sinnlichkeit zergliedert. Denn, da findet sich, dass alles, wovon man sonst die Sittlichkeit ableiten wollte, nichts als Heteronomie ist; nehmlich alles das giebt keinen categorischen (unbedingten) Imperativ, sondern nur bedingte (hypothetische), mithin kann es niemals moralisch seyn, die Regel ist nicht an sich, sondern wozu gut. Wenn ich nun aber das, wozu es gut ist, nicht wollte, so fiele auch die Regel weg; oder es müsste eine Regel da seyn, die es mir zum Gesetz machte, den Gegenstand zu wollen, das wäre dann entweder eine unbedingte Regel, oder der Cirkel ginge von neuem an, und es gälte von ihr wieder das vorige.

II. Dass aber dieses Princip kein Hirngespinst ist, folgt

a. daraus, dass die Autonomie des Willens nichts anders ist, als die Freiheit desselben. Der Begriff der Freiheit ist daher auch der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Die Freiheit ist nehmlich in negativem Verstande die Eigenschaft des Willens, dass er unabhängig ist von fremden ihn bestimmenden Ursachen (also keiner Heteronomie unterworfen ist). Daraus folgt der positive Begriff der Freiheit des Willens, dass, da er von allen fremden Gesetzen un-

Digitized by Google

abhängig ist, und der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gesetzen in sich schliesst, folglich der Wille nicht ohne Gesetze wirken kann, er sich selbst ein Gesetz seyn muss. Das ist aber Autonomie des Willens, die folglich mit Freiheit des Willens identisch ist. So sind also die Principien in (1) und (4) einerlei, und ein freier Wille und ein Wille unter eigenen Gesetzen und unter sittlichen Gesetzen ist eins und dasselbe (M. II, 128. G. 97. P. 59).

b. Dass aber diese Freiheit kein Hirngespinst sei, da doch in der Natur alles nothwendig ist, folgt aus dem Daseyn der sittlichen Gesetze. Diese sind nun ohne Freiheit des Willens nicht möglich. Wir können also als moralische Wesen nicht blos zur Natur oder sinnlichen Welt gehören, sonst müssten wir alle Sittlichkeit aufgeben, und es könnte kein Unterschied statt finden zwischen gut und böse. Folglich müssen wir als moralische Wesen zu einer andern Reihe der Dinge gehören, wo das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit nicht herrscht. Das wäre eine intelligibele Welt der Dinge an sich, von der wir nichts erkennen und begreifen, die aber die Vernunft sich nicht nehmen lässt, weil es hier auf keine Speculation ankömmt, die sich abweisen lässt, sondern auf das Handeln, das sich nicht aufschieben lässt, und wir müssen uns daher bei jeder moralischen Handlung als Dinge an sich, als Glieder einer intelligibeln Welt betrachten. S. An sich.

11. Wären wir nun blos Glieder der intelligibeln Welt, so wie Gott, so würden alle unsre Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss seyn; denn wir hätten da kein andres Gesetz, als unser eigenes. Aber wir schauen uns zugleich als Glieder der sinnlichen Welt an, und als solche ist noch ein andres Gesetz in unsern Gliedern, wie Paulus sagt, und dadurch wird unser eigenes Gesetz ein Gebot für uns, indem es oft jenem Gesetz der Triebe entgegen ist, und daher sollen alle unsre Handlungen jener Autonomie jederzeit gemäss seyn. Dieses categorische oder unbedingte sollen giebt nun den categorischen Imperativ der Sittlichkeit, und wir sehen nun, wie er möglich ist, nehm-

Digitized by Google

lich dadurch, dafs ein unbedingter, intelligibeler Wille, durch fein unbedingtes Gefetz den empirifchen Willen, der durch Naturtriebe und Erfahrungsgründe zum Wollen beftimmt wird, befchränkt und fich unterwirft (G. II. 144. G. III.). Uebrigens läfst fich nur die Realität der Autonomie des Willens aus dem Dafeyn des Sittengefetzes einfehen, aber nicht begreifen, wie fie möglich fei. Denn das hiefse die Freiheit begreifen, welches unmöglich ift, da wir nie etwas anders begreifen können, als aus feinen Urfachen, die aber ftets mit Nothwendigkeit verknüpft find, und aller Freiheit entgegen find.

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II Abfch S. 70 ff. — Die Auton. des Willens. S 87. III. Abfchn. — Einth. der Princ. der Sittlichk. S. 93. — Der Begriff der Freih. als Schl. zur Aut. des Willens. S. 97. ff. III. Abfchn. — Wie ift ein categor. Imperat. möglich. S. III.

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. §. 7. Anm. S. 58. — §. 8. S. 59.

Autonomie

des Gefchmacks. S. Gefchmacksurtheil.

Axiomen,

ἀξιώματα, *axiomata*, *axiomes*, find fynthetifche Grundfätze *a priori*, fo fern fie unmittelbar gewifs find (C. 760.); z. B. dafs drei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, oder dafs zwifchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich ift.

I. Dafs zwifchen zwei Puncten A und B nur Eine gerade Linie möglich ift, ift

1. ein Grundfatz der Geometrie, denn

a) er enthält die Gründe andrer Sätze in fich, z. B. des Satzes, dafs wenn zwei Triangel (Fig. 7.) ABC und DEF über einander gelegt werden, und die Seite AB fo auf die Seite DE fällt, dafs der Punct A auf D, und der Punct B auf E falle, weil nehmlich die Seite AB der Seite DE gleich ift; ferner weil der Winkel BAC dem Winkel EDF, und die Seite AC der Seite DF gleich ift, auch die

Seite AC auf DF, und der Punct C auf F fällt, nach obigem Grundſatze auch BC auf EF fallen muſs. Denn zwiſchen B und C, welche zugleich die Puncte E und F ſind, iſt, nach dieſem Grundſatz, nur Eine gerade Linie möglich, fiele die Linie BC nun nicht auf EF, ſo müſsten nothwendig zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen den beiden Puncten ſtatt finden.

b. er iſt nicht in höhern und allgemeinern Erkenntniſſen gegründet, ſondern in der unmittelbaren Anſchauung. Ich kann mir in Gedanken ſchlechterdings nicht zwiſchen den Puncten A und B zwei verſchiedene gerade Linien ſinnlich machen.

2. Dieſer Grundſatz iſt aber auch *a priori*, denn ich brauche nicht aus meinen Gedanken hinaus zu gehen, und zu verſuchen, ob es auch ſich in der Natur wirklich ſo verhält; ſondern ich weiſs es gewiſs, es iſt nicht anders möglich, und es muſs allenthalben in der Natur ſich ſo finden; weder auf dem Monde, noch auf der Sonne, wenn wir dahin verſetzt werden könnten, würde es anders ſeyn. Der Grundſatz iſt alſo nothwendig, denn das Gegentheil von ihm iſt nicht möglich, und er iſt allgemein, denn es gilt von ihm keine Ausnahme, folglich iſt er *a priori*, oder bloſs in der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit gegründet, weswegen uns eben das Gegentheil nie vorkommen kann.

3. Dieſer Grundſatz iſt ferner ſynthetiſch, d. i. das Prädicat, daſs nur Eine gerade Linie zwiſchen zwei Puncten möglich iſt, liegt nicht in den Begriffen des Subjects, weder in dem Begriffe der beiden Puncte, noch in dem Begriffe der geraden Linie, noch in der Verbindung aller dieſer Begriffe mit einander. Denn der Begriff des Puncts iſt, daſs er das im Raum iſt, was keine Theile hat, der Begriff der Linie, daſs ſie eine Länge ohne Breite iſt, und dieſe iſt gerade, wenn ihre Theile alle nach dem Endpuncte zugekehrt ſind. Allein alle dieſe Begriffe enthalten, weder einzeln, noch zuſammen etwas, woraus man folgern könnte, daſs zwiſchen den beiden Endpuncten einer geraden Linie nur Eine gerade Linie möglich. Denn ohne ſich die gerade Linie in Gedanken zu ziehen, iſt

Digitized by Google

es nicht möglich, zu wiſſen, ob nicht von einem Endpuncte aus die Theile mehrerer gerader Linien dem andern Endpuncte zugekehrt ſeyn können. Ja es iſt nicht einmal möglich, aus den angeführten Begriffen eine gerade Linie kennen zu lernen, wenn man ſie ſich noch nie ſinnlich vorgeſtellt hätte. Hieraus folgt, daſs in dem Grundſatze, von dem wir ſprechen, das Prädicat nicht in dem Subject liegt, ſondern daſs Prädicat und Subject nur mit einander verknüpft werden können, weil die ſinnliche Darſtellung, wenn wir nehmlich die Linie in Gedanken ziehen, uns dazu berechtigt. Dieſe ſinnliche Darſtellung (die Conſtruction) der geraden Linie iſt das dritte vermittelnde Erkenntniſs, wodurch es uns möglich wird, Prädicat und Subject ſynthetiſch mit einander zu verbinden.

4. Dieſer Grundſatz iſt endlich unmittelbar gewiſs, d. h. ich brauche gar keine Mittel, mich von der Gewiſsheit deſſelben zu überzeugen, ſondern ich darf mir das, was er ausſagt, nur in Gedanken ſinnlich vorſtellen, ſo ſehe ich gleich ein, daſs es nicht anders ſeyn kann. Ich kann Prädicat und Subject unmittelbar mit einander verbinden, auch ohne alle andere vermittelnde ſinnliche Darſtellungen (Conſtructionen) als der der geraden Linie ſelbſt.

II. In der Philoſophie giebt es keine Axiomen. Denn die Philoſophie iſt die Vernunfterkenntniſs nach Begriffen, aber nicht nach ſinnlichen Darſtellungen *a priori* (Conſtructionen). Nun laſſen ſich zwei Begriffe nicht ſynthetiſch und doch unmittelbar mit einander verknüpfen, ohne ein drittes vermittelndes Erkenntniſs. Dieſes dritte vermittelnde Erkenntniſs kann aber nicht etwa auch ein Begriff ſeyn, denn dieſer Begriff würde doch wieder etwas vorausſetzen, das ihn objectiv gültig machte, oder verurſachte, daſs er nicht für ein Hirngeſpinſt, ſondern für einen Gedanken anerkannt werden müſste, der einen wirklichen Gegenſtand hat. Dann wäre aber der Satz nicht unmittelbar gewiſs, ſondern erſt vermittelſt des Gegenſtandes, auf den ſich der vermittelnde Begriff bezöge.

2. Die Philoſophie hat nun zwar auch ſynthetiſche Grundſätze *a priori*, aber ſie unterſcheiden ſich von

den Axiomen dadurch, dafs ſie nicht unmittelbar gewis ſind, z. B. der Satz: alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. In dieſem Satze liegt auch das Prädicat Urſache nicht in dem, was geſchieht, auch iſt die Behauptung nothwendig und allgemein, folglich iſt es, da auch mehr andre Sätze (nehmlich alle diejenigen, die eine Urſache vorausſetzen) davon abgeleitet werden, ein ſynthetiſcher Grundſatz *a priori*. Allein das dritte, worauf ſich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject gründet, iſt, dafs in jeder Erfahrung die Zeit auf eine nothwendige Weiſe beſtimmt werden mufs. Da alles, was geſchieht, auf etwas anders folgt, und vor etwas anderm hergehet, und auch unſre Wahrnehmungen auf einander folgen, ſo würden wir nicht unſre (ſubjectiven) Wahrnehmungen von der (objectiven) Folge der Beſchaffenheiten auf einander unterſcheiden können, und nicht wiſſen, ob B auf A wirklich, oder nur in unſrer Wahrnehmung folgte, ob die Folge in uns, oder in den Dingen liege, wenn nicht die Zeitfolge als nothwendig beſtimmt würde. Das geſchieht nun durch den Begriff der Urſache und Wirkung, indem das, was ich Urſache nenne, nichts anders als die Vorſtellung von etwas iſt, was nothwendig vor etwas anderm hergehet, das ich Wirkung nenne, und das nothwendig auf die Urſache folgt. Ich erkenne alſo die Gewifsheit jenes philoſophiſchen Grundſatzes aus der Nothwendigkeit deſſelben, wenn ich Erfahrung und ſubjective Wahrnehmung von einander ſoll unterſcheiden können. Folglich kann ich einen ſolchen Grundſatz nicht unmittelbar aus einem dritten Begriff ableiten.

3. Discurſive Grundſätze, oder ſolche, die ſich auf Begriffen gründen, ſind alſo ganz etwas anders, als intuitive Grundſätze, oder ſolche, die durch unmittelbare Anſchauung erkannt werden. Die letztern ſind Axiomen, daher kann man auch die Axiomen durch intuitive Grundſätze erklären. Die Axiomen ſind ohne allen Beweis gewifs, man darf ſich nur den Satz durch die Einbildungskraft vorſtellen. Die discurſiven Grundſätze aber erfordern jederzeit noch eine beſondere Art von Beweis, welchen Kant eine Deduction nennt. Der Beweis des Grundſatzes kann nehmlich nicht ob-

Digitized by Google

jectiv, d. h. aus einem höhern Satze, von dem er abgeleitet würde, geführt werden, denn ſonſt wäre er ein Lehrſatz und jener höhere Satz der Grundſatz. Der Grundſatz aber iſt ja derjenige Satz, der aller Erkenntniſs ſeines Gegenſtandes zum Grunde liegt. Aber er kann doch ſubjectiv bewieſen, d. h. gezeigt werden, daſs ohne ihn die Erkenntniſs des Gegenſtandes nicht möglich wäre. So würde es unmöglich ſeyn, die (objective) Folge in der Erfahrung von der (ſubjectiven) Folge im Gemüthe zu unterſcheiden, ohne den Satz des zureichenden (metaphyſiſchen) Grundes. Ein ſolcher Beweis heiſst die Deduction des Grundſatzes, und iſt nöthig, weil ſonſt der Grundſatz falſch und erſchlichen ſeyn könnte (M. I. 213 C. 188.). Die Axiomen oder mathematiſchen Grundſätze ſind alſo evident, d. i. anſchauend gewiſs, die discurſiven oder philoſophiſchen Grundſätze ſind zwar auch gewiſs, aber doch nicht ſo einleuchtend, wie die Axiomen, ſ. Apodictiſch. Man drückt die evidente Gewiſsheit eines Axioms gemeiniglich damit aus, daſs man ſagt, es iſt ſo gewiſs, als zweimal zwei vier iſt. Das kann man aber von keinem ſynthetiſchen Satze der reinen aber transſcendentalen Vernunft, d. i. der, welche die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze *a priori* aus Begriffen erkennt, ſagen. Daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat, iſt wohl nicht ſo einleuchtend gewiſs, als daſs 2 mal 2 vier iſt, ſonſt hätte es Hume nicht bezweifelt.

4. Die Philoſophie hat alſo keine Axiomen, und darf niemals ihre Grundſätze ſo ſchlechthin gebieten, ſondern muſs jederzeit ihre Wahrheit deduciren, wenn ſie dieſelben ſo gebrauchen will, um andre Sätze daraus abzuleiten, daſs Jedermann dieſen Gebrauch ihr zugeſtehen ſoll. Kant giebt zwar ein Princip der Axiomen der Anſchauungen, d. h. aller wahren Axiomen an (C. 202); allein dieſes Princip iſt ſelbſt kein Axiom, und bedarf daher auch einer Deduction, die Kant geführt hat. Dieſes Princip ſoll nur die Möglichkeit der Axiomen überhaupt angeben. Denn ſogar die Möglichkeit der Mathematik, die auf Anſchauungen beruhet, ſo wie dieſe wieder auf Axiomen beruhen, muſs die Transſcendentalphiloſophie, d. i. die Philoſophie von der Möglichkeit der Er-

Digitized by Google

kenntniſs *a priori*, zeigen (M. I. 877. C. 760.). S. den folgenden Artikel.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II Hauptſt. S. 188. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 2. S. 760. ff.

Axiomen der Anſchauung,

axiomata intuitionis, *axiomes d'intuition.*

1. Sie ſind wahre Axiomen (ſ. den vorhergehenden Artikel); nehmlich die Axiomen der Mathematik, welche, vermittelſt der Conſtruction, in der Anſchauung des Gegenſtandes, die Prädicate mit dem Subject, *a priori* und unmittelbar, verknüpfen, z. B. daſs zwei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, welches ich unmittelbar einſehe, wenn ich mir drei Puncte in allen möglichen Lagen gegen einander in Gedanken ſinnlich vorſtelle, und eine Ebene durchlege.

2. Die Philoſophen (man ſ. Lamberts Organon. Dianoiol. §. 146. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre) nahmen vor Kant Axiom und Grundſatz für gleichbedeutende Wörter, da doch Axiom nur eine Art der Grundſätze iſt. Die unmittelbare Gewiſsheit eines Grundſatzes kann nehmlich entweder auf der Conſtruction *a priori* oder auf einem Begriff beruhen, im erſten Fall verdient er allein den Namen eines Axioms, im letztern nur den eines Princips überhaupt (im weitern Sinne des Worts, ſ. Anfang) oder eines discurſiven oder philoſophiſchen Grundſatzes.

3. Kant hat (C. 202.) das Princip aller Axiomen der Anſchauung angegeben, oder den philoſophiſchen Grundſatz aufgeſtellt, nach welchem alle Axiomen der Anſchauungen für die ganze Natur gültig ſind. Es heiſst:

Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen.

ſollte aber nach Kants Prolegomenen (S. 91.) heiſsen:

Alle Erſcheinungen ſind, als Anſchauungen im Raum und in der Zeit, extenſive Gröſsen.

(M. I. 236. C. 202.) Kant will ſagen, alles, was uns in die Sinne fällt, oder was wir ſinnlich wahrnehmen, muſs immer als eine ausgedehnte Gröſse wahrgenommen werden.

Digitized by Google

Daher kann uns keine ſinnliche Vorſtellung vorkommen, welche nicht ſo beſchaffen wäre. Die philoſophiſchen Grundſätze unterſcheiden ſich nun dadurch von den Axiomen, daſs ſie jederzeit noch einer Deduction bedürfen (ſ. den vorhergehenden Artikel Axiomen); ſo auch dieſer.

4. Dieſe Deduction iſt nun folgende: Alle Erſcheinungen enthalten eine Anſchauung in Raum und Zeit, denn Erſcheinung iſt der unbeſtimmte Gegenſtand, der unſre Sinnlichkeit ſo afficirt (ſ. Afficiren), daſs dadurch eine Anſchauung deſſelben entſpringt, die allein unter den Bedingungen der Anſchauungen, Raum und Zeit, möglich iſt. Raum und Zeit ſind aber extenſive Gröſſen, folglich müſſen alle Erſcheinungen, als Anſchauungen in Raum und Zeit, extenſive (ausgedehnte) Gröſſen ſeyn (M. I. 237. C. 202. Pr. 91).

5. Alle Erſcheinungen werden demnach als Aggregate oder eine Menge vorhergegebener Theile (ſ. Aggregat) angeſchauet, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Gröſſen, z. B der intenſiven, ſondern nur bei denen iſt, die uns extenſiv als ſolche vorgeſtellt und apprehendirt werden (ſ. Apprehenſion). Unter dem Begriff einer extenſiven (ausgedehnten) Gröſſe iſt nehmlich eine ſolche zu verſtehen, in welcher die Vorſtellung der Theile die Vorſtellung des Ganzen möglich macht, und alſo nothwendig vor dieſer hergehet (M. I. 238. C. 203). Ich kann mir z. B. keine Linie, ſo klein ſie auch ſei, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte an alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererſt dieſe Anſchauung zu verzeichnen. Eben ſo iſt es auch mit jeder, auch der kleinſten Zeit bewandt. Ich denke mir darin den ſucceſſiven (auf einander folgenden) Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo, durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun, endlich eine beſtimmte Zeitgröſſe erzeugt wird.

6. Wir können alſo keine Erſcheinungen anſchauen, als ſo, daſs die Axiomen der Geometrie (Mathematik der Ausdehnung) und Arithmetik (Mathematik der Gröſſe überhaupt) dabei zum Grunde liegen (M. I. 239 C. 204.). Die Axiomen drücken aber aus, wie ſinnliche Anſchauung *a priori* allein möglich iſt, oder die Bedingungen derſelben, oder wie allein das reine Bild (Schema) der äuſsern Er-

Digitized by Google

ſcheinung zu Stande kommen kann, z. E. zwiſchen zwei Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich. Es kann uns alſo in der Erfahrung nichts vorkommen, was ſich nicht nach dieſem Axiom richten müſste, eben ſo iſt es auch mit dem Axiom, zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein. Das ſind die Axiomen der Geometrie, welche eigentlich nur Gröſsen (*quanta*) als ſolche (nehmlich in der Ausdehnung) betreffen.

7. Kant meinte, es gäbe in der Arithmetik keine Axiomen der Anſchauung, allein Schultz hat dieſe Axiomen erſt nachher entdeckt (ſ. Prüfung der Kant. Crit. Th. I. S. 219). Man ſehe unten den Artikel Zahlformeln.

8. Auf dieſem Grundſatze (3) beruhet alſo die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann die Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt, die alle ihre Sätze *a priori* behauptet, auf Gegenſtände der Erfahrung gehen; wie iſt es möglich, daſs in der Erfahrung ſich alles ſo finden muſs, wie es die Arithmetik und Geometrie behaupten, die beide doch ihre Behauptungen nicht aus der Erfahrung hergenommen haben? Antwort: die Gegenſtände der Erfahrung ſind ja nicht Dinge an ſich, die unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen vorhanden ſind, ſondern Erſcheinungen oder ſinnliche Vorſtellungen, auf die ſich am Ende alles unſer Denken beziehet. Dieſe ſinnlichen Vorſtellungen müſſen ſich aber nach den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens richten, und angeſchauet werden. Nun giebt es für uns aber keine andern Anſchauungen, als ſolche, welche der Verſtand ſich als ausgedehnte Gröſsen denkt, folglich müſſen auch alle Erſcheinungen ſowohl dem Raume nach, die Körper, als auch der Zeit nach, die Gedanken, ausgedehnt ſeyn, einen Raum erfüllen, oder eine Zeitlang dauern, folglich der Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt unterworfen ſeyn.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. S. 202. ff.
Deſſ. Prolegom. §. 24. S. 91.

Ende der erſten Abtheilung.

Digitized by Google

Erklärung

der

im Texte und im Register gebrauchten Buchstaben.

C. bedeutet Critik der reinen Vernunft.
E. — — Kant, über eine Entdeckung.
G. — — Grundlegung zur Met. d. Sitt.
K. — — Kants Metaphys. Rechtslehre.
M. I. — — Marginalien, erster Theil.
M. II. — — Marginalien, zweiter Theil.
N. — — Metaphys. Anfangsgr. der Naturlehre.
P. — — Critik der practischen Vernunft.
Pr. — — Prolegomena.
R. — — Religion innerhalb der Grenzen.
S. — — Kants sämmtliche kleine Schriften. Königsb. und Leipzig 1797. I. Bd. II. Bd. III. Bd.
U. — — Critik der Urtheilskraft.
W. — — Gegenwärtiges Encyclopädisches Wörterbuch der crit. Philos.
Z. — — Zum ewigen Frieden.

Die Zahlen bei den Buchstaben zeigen die Seitenzahlen, bei M aber die Nummer der Marginalien an.

Digitized by Google

Die Figuren auf der Kupfertafel

gehören

Fig.	1.	zu	S. 44. 207.
—	2.		70.
—	3.		97.
—	4.		97.
—	5.		97.
—	6.		99.

— 7. 8. und 9. gehören zur zweiten Abtheilung und *Fig.* 10. S. 447. ſtehet auf der Kupfertafel zur zweiten Abtheilung.

Digitized by Google

Register

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

C. Vorrede erste Ausgab. 12. W. 85.
C. Vorr. zweite Ausg. VIII. W. 359.
C. 1, W. 2. 10.
. 2, . 1.
. 3, . 12.
. 4, . 14.
. 5, . 15.
. 6, . 18.
. 7, . 18.
. 10. . 190.
. 15, . 200.
. 19, . 384. 385. 389.
. 20*). . 391.
. 21, . 392.
. 22, . 392. 393.
. 23, . 393. 394.
. 27, . 354.
. 29, . 254. f.
. 31-37, . 78.
. 32, . 85.
. 33, . 85.
. 34, . 89. 265.
. 35, . 78. 409.
. 36, . 39. 79.
. 41, . 256. 317.
. 42, . 132*).
. 43. . 272.
. 44, . 80. 132*). 134.
. 50, . 154. 269.
. 51, . 40. 270.
. 58, . 79.
. 59, . 80. 132*). 261.
. 60, . 20. 81. 85.
. 61, . 82.
C. 62, W. 83.
. 63, . 83.
. 64, . 85.
. 65, . 409.
. 67, . 259.
. 68, . 322. 329. 330.
. 71, . 262.
. 72, . 270. 272.
. 73, . 271.
. 74, . 262.
. 75, . 272.
. 76, . 77.
. 77, . 40.
. 79, . 282.
. 89, . 36. 122.
. 92, . 76. 263.
. 93, . 263.
. 95, . 64.
. 101, . 318.
. 104, . 139.
. 105, . 366.
. 107, . 36.
. 108, . 37.
. 125, . 261.
. 131. f. . 324.
. 133. f. . 325.
. 135, . 326.
. 137, . 22. 327.
. 138. f. . 325. 327.
. 155*) . 411.
. 160, . 332. 333.
. 162, . 330.
. 179, . 155.
. 180, . 155.
. 185, . 451.
. 189, . 195.
. 190, . 197.
. 191, . 198.
. 199, . 319.

Digitized by Google

C. 202, W. 329. 451. 452. 453.
• 203, • 453.
• 204, • 453.
• 213, • 15.
• 218, • 156.
• 219, • 332 368.
• 220, • 163.
• 222, • 141. 149.
• 224, • 40. 167.
• 225, • 167.
• 227, • 168.
• 228, • 168.
• 229. • 46.
• 230, • 49.
• 231, • 224.
• 232, • 226.
• 233, • 171.
• 234. • 171.
• 235, • 333.
• 236, • 1 3.
• 237, • 333.
• 240, • 182.
• 243, • 171.
• 244, • 179. 183.
• 245, • 173.
• 247, • 180.
• 249, • 181.
• 252, • 178.
• 253, f. • 44. 179.
• 254, • 178.
• 256, • 184. 186.
• 258, • 186. 188.
• 259, • 189.
• 281, • 44.
• 283, • 173.
• 298, • 265.
• 306, • 134.
• 307, • 131. 136.
• 310, • 140.
• 312, • 263.
• 316, • 130.
• 323, • 263.
• 326, • 130.
• 356, • 206.
• 358, • 210.
• 362, • 210.
• 365, • 215.

C. 377, W. 273.
• 379, • 215.
• 380, f. • 38.
• 393, • 101.
• 398, • 288.
• 403, • 240. 241.
• 448, • 299.
• 450, • 300.
• 451, • 301.
• 452, • 301.
• 454, • 290.
• 455, • 290.
• 456, • 291.
• 462, • 291.
• 463, • 291.
• 465, • 38.
• 470, • 374.
• 472, • 292.
• 473, • 292.
• 480, • 292.
• 481, • 292.
• 482, • 38.
• 486, • 43.
• 502, • 354.
• 503, • 354.
• 537, • 217.
• 543, • 217.
• 544 • 218.
• 548, • 292.
• 549, • 293.
• 550, • 293.
• 551, • 293.
• 552, • 293.
• 576, • 233.
• 581, • 294.
• 588, • 294.
• 656, • 125.
• 674, • 320.
• 685, • 90.
• 687, • 91.
• 688, • 94. 95.
• 689, • 96.
• 690, • 99.
• 692, • 102.
• 708, • 220.
• 725, • 282.
• 755 *), • 414.

C. 760, W. 101. 447.
. 762, . 75.
. 763, . 75.
. 764, . 321.
. 768, . 301.
. 786, . 399.
. 832, . 220.
. 833, . 220.
. 860, . 352.
. 861, . 353. 369.
. 862, . 369.
. 863, . 353.
. 869, . 282.
. 877, . 278.

E. 26, W. 42.
. 41, ff. . 141.
. 56, . 134.
. 68, . 20. 231.

G. 14. W. 69.
. 16, . 51.
. 17, . 221.
. 20, . 56.
. 30, . 408.
. 32, . 282.
. 38, . 69.
. 38 *), . 234.
. 47, . 254.
. 50 *), . 222.
. 63, . 254.
. 70, . 412. 443.
. 71, . 444.
. 72, . 444.
. 79, . 445.
. 87, . 440. 445.
. 93, . 444.
. 97, . 446.
. 98, . 440.
. 111, . 447.

K. 45. W. 247.
. 56, . 438. f.
. 71, . 296.
. 77, . 335.
. 98, . 231. 232.
. 102, . 252.

K. 106, W. 125.
. 114, . 125.
. 120, . 246. 247.
. 135, . 251.
. 145, . 247.
. 209, . 358. 440.
. 222, . 237. f.

M. I, 1, W. 2. 3. 10.
. 2, . 2. 5.
. 3, . 14. 16.
. 4, . 5.
. 5, . 14. 16.
. 6, . 12.
. 7, . 14.
. 8, . 18.
. 9, . 18.
. 11, . 192.
. 16, . 200.
. 17, . 200.
. 21, . 385.
. 22, . 389.
. 24, . 392.
. 25, . 392.
. 26, . 393.
. 27, . 393.
. 28, . 394.
. 38, . 78.
. 39, . 39. 79.
. 63, . 40.
. 69, . 80.
. 70, . 80.
. 71, . 81.
. 72, . 82.
. 73, . 83.
. 74, . 83.
. 79, . 272.
. 84, . 40.
. 120, . 37.
. 121, . 37.
. 149, . 326.
. 153, . 325.
. 154, . 325.
. 172, . 332. 333.
. 213, . 451.
. 215 . 195.
. 216, . 196.

Digitized by Google

M. I. 217. W. 197.
. 218. . 197.
. 219, . 198.
. 236, . 452. 453.
. 237, . 453.
. 239, . 453.
. 256, . 159.
. 259, . 163.
. 262, . 164.
. 264, . 47.
. 265, . 47. 165.
. 270, . 224.
. 271, . 224.
. 272, . 225.
. 273, . 226.
. 275, . 171.
. 276, . 171.
. 278, . 173.
. 279, . 173.
. 283, . 183. 272.
. 285, . 171.
. 287, . 179.
. 288, . 183.
. 289, . 173.
. 291, . 180.
. 292, . 181.
. 294, . 178.
. 295, . 45 178.
. 297, . 44. 179.
. 303, . 184.
. 304, . 186.
. 305, . 186.
. 306, . 188.
. 307, . 189.
. 350, . 134.
. 352, . 136.
. 360, . 202.
. 398, . 208.
. 399, . 209.
. 400, . 209.
. 401, . 209.
. 402, . 210.
. 407, . 210.
. 410, . 211.
. 411, . 212.
. 412, . 211.
. 413, . 214.

M. I. 427. W. 215.
. 428. . 216.
. 429, . 38.
. 430, . 39
. 501, . 299.
. 502, . 299.
. 503, . 300.
. 505, . 300.
. 506, . 301.
. 507, . 290.
. 508, . 290.
. 509, . 290.
. 510, . 290.
. 511, . 291.
. 512, . 291.
. 519, . 291.
. 520, . 291.
. 522, . 291.
. 523, . 291.
. 524, . 291.
. 530, . 291.
. 531, . 291.
. 532, . 291.
. 533, . 291.
. 540, . 292.
. 541, . 292.
. 540, . 292.
. 604, . 214.
. 605, . 214.
. 606, . 214.
. 616, . 217.
. 617, . 217.
. 624, . 217.
. 625, . 218.
. 626, . 217.
. 631, . 292.
. 633, . 293.
. 635, . 293.
. 637, . 293.
. 638, . 293.
. 670, . 294.
. 678, . 294.
. 741, . 83.
. 811, . 93. 94.
. 813, . 96.
. 815, . 101.
. 816, . 102.

Digitized by Google

M. I. 1001. W. 352.

M. II. 31. W. 221.
· 44. · 221.
· 91, · 442.
· 92, · 443.
· 93, · 444.
· 94, · 444.
· 96, · 443. 444.
· 107, · 445.
· 116, · 445.
· 128, · 446.
· 144, · 447.
· 323, · 295.
· 324, · 295.
· 325, · 295.
· 326, · 295.
· 450, · 237.
· 452, · 237.
· 453, · 248.
· 454, · 238.
· 456, · 237.
· 457, · 237.
· 461, · 235.
· 462, · 235.
· 463, · 235.
· 464, · 85.
· 465, · 239.
· 510, · 85.
· 737, · 296.
· 738, · 296.
· 739, · 296.
· 740,46. · 297.
· 749. 2, · 85.
· 765, · 273.
· 835, · 297.
· 836, · 297.
· 841, · 298.
· 889-91 · 298.
· 902, · 336.
· 907, · 335.

N. 34. W. 302.
· 52. · 302.
· 53. · 304.
· 54 · 305.
· 59. · 306.
N. 60, W. 306.
· 61, · 308.
· 63, · 312.
· 67, · 312.
· 68, · 312.
· 70, · 313.
· 71, · 313. 381.
· 72, · 316.
· 95, ff. · 403. 404.
· 96 98, · 408.
· 100, 373.
· 101, · 374. 376. 378.
· 104, · 381.
· 116, · 391.
· 117, · 328.
· 119, · 391.
· 121, · 391.

P. 18. W. 354.
· 22, · 321.
· 23, · 321.
· 58, · 445.
· 59, · 446.
· 83, · 223.
· 126, · 159. 69.
· 133, · 57. 254. f.
· 134, · 58 60.
· 135, · 58. 60.
· 136, · 58.
· 137, · 57, 58.
· 138, · 54 57.
· 139, · 54. 57.
· 140, · 254. f.
· 141, · 54.
· 142, · 54.
· 143, f. · 55.
· 144, · 60.
· 145, · 61.
· 146, · 61.
· 147, · 61. 63.
· 148, · 63.
· 149, · 63.
· 150, · 63. 64.
· 151, · 64.
· 152, · 64.
· 158, · 58.
· 176, · 154.

Digitized by Google

P. 176. W. 154.
. 204, . 295.
. 205, f. . 295.
. 225, . 396.
. 244, . 382.
. 246, . 282.
. 253, . 202.
. 254, . 228.

Pr. 24. W. 190.
. 25, . 201.
. 30, . 190.
. 31, . 193.
. 33, . 391.
. 41, . 385.
. 42, . 388.
. 43, . 389.
. 47, . 392.
. 49, . 319.
. 52-71. . 85.
. 62, . 133*).
. 89, . 17.
. 91, . 453.
. 96, . 156.
. 104, . 141.
. 105, . 141.
. 112, . 4.
. 118, . 367.
. 119, . 367.
. 136, . 38.
. 173, . 282.
. 174, . 282.
. 205, . 140.

R. 10. *), W. 66.
. 11, . 65.
. 13, . 242.
. 14, . 243.
. 15, . 243. 244.
. 16, . 244. 245.
. 17, . 246.
. 18, . 242.
. 47*), . 431.
. 49-64. . 247-50.
. 81*), . 285.
. 95, . 125.
. 106, . 437.

R. 107, W. 437.
. 157, ff. . 432.
. 161, f. . 433.
. 162, . 419. 426.
. 164, f. . 435.
. 200*), 282.
. 229, . 107. 108.
. 250, . 110.
. 257, . 286.
. 359*), . 287.
. 260, . 111. 204. 287.
. 262, . 111.
. 263, . 111.
. 264, . 112.
. 267, . 31.
. 270, . 112. 115.
. 271, . 116.
. 273, . 116.
. 275, . 117. 399.
. 276, . 117.
. 278, . 118.
. 279, . 248.
. 281, . 118.
. 282, . 119.
. 283, . 119.
. 284*), . 120.
. 286, . 120.
. 286*), . 205.
. 296, . 115.
. 307, . 204.
. 308*), . 205.

U. XVII. W. 328.
. 7, . 233.
. 9, . 336.
. 10. . 237.
. 11, . 438.
. 14, . 254. f.
. 15, . 69. 237.
. 16, . 56. 57.
. 18, . 235.
. 20. . 235.
. 23, . 85.
. 24, . 128.
. 25, . 129.
. 87, . 334.

Digitized by Google

U. 95, W. 69.
. 96, . 67.
. 113, . 240.
. 121, . 188.
. 158, . 20.
. 201, . 361.
. 225, . 241.
. 234, . 296.
. 238, . 250.
. 249, . 273.
. 269, . 152.
. 313. f. . 297.
. 317, f. . 298.

U. 369, W. 335.
. 371, . 336.
. 372, . 440.
. 379, . 398.
. 385, . 335. 336.
. 443, . 282.
. 448, . 150. 151.
. 450, . 152.

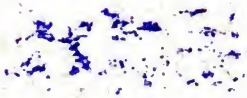
Z. 12. W 276. 437. f.
. 13, . 276.
. 14, . 277.
. 25, . 355. 440.

Digitized by Google

Folgende gröſstentheils, nicht dem sorgfältigen Corrector, sondern dem Abſchreiber des Manuſcripts zuzurechnende Fehler, ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M genau durchzuſehen.

Seite 1 — Zeile 9 ſtatt hinten lies hinter.
— 40 — 5 von unten, ſt. La Nie l. Locke.
— 42 — 4 ſt. von l. vor.
— 43 — 14 von unten, ſt. a l. C.
— 75 — 8 — — ſt. Affinität l. S. Affinität.
— 80 — Ueberſchrift. ſt. Aeſthetik l. Aeſthetik.
— 83 — 15 von unten, ſt. 741 l. 74.
— 87 — 22 ſt. ſie l. ihn.
— 97 — 8 ſt. durchlaufen l. durchlaufe.
— 117 — 7 von unten, ſt. Verletzung l. Verſetzung.
— 119 — 3 — — ſt. Sürrogat l. Surrogat.
— 121 — 14 ſt. C. S. 89. 4 l. C. 89, 4.
— 127 — 11 ſt. objectiv l. ſubjectiv.
— 130 — 2 von unten, ſt. konnte l. könnte.
— 134 — 8 des Textes von unten ſt. (15 l. (Analogie, 15.
— 161 — 16. 17. ſt. das iſt beide in Verknüpfung mit einem, der l. das iſt eine Verknüpfung zwiſchen beiden.
— 164 — 11 von unten, ſt. nun l. nur.
— 165 — 10 — — ſt. Aber l. Allein.
— — — 1 — — ſt. oder ſich l. oder die ſich.
— 166 — 8 ſt. von l. bei.
— 172 — 11 von unten, ſt. ſtimmt mit l. ſtimmt dann mit.
— 183 — 1 — — ſt. P. l. Pr.
— 233 — 17 ſt. 21 l. U.
— 386 — 15 von unten, ſt. P. l. Pr.
— 388 — 4 ſt. P. l. Pr.
— 393 — 3 von unten ſt. 127 l. I, 27.
— 396 — 10 — — ſt. Pr. l. P.
— 408 — 16 ſt. K. l. N.
— 439 — 17 von unten, ſt. Ariſtokratie l. Autokratie.
— 447 — 5 ſt. III l. 111.
— — — 6 von unten, ſt. Fig. 7. l. Fig. 10.

Digitized by Google



Digitized by Google